

مركز الأزهر للنشر والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(منحور وسطيّة إسلاميّة جامعّة)

اعمال المنسحق العالمين الإمامين
للإبلة خنجرى الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٢١ هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠ م

باعثاء وتصدير

فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر

(3)

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(متمم وخطبة أسلامية جامعة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مركز الأزهر للنشر والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(مختوم وسطيّة رسالة جامعيّة)

أعمال المشكّي العالمين الخامس
لرابطة ختم يحيى الأزهر الشريف
٢٤-٢٧ ج٢ ادى الأوس ل١٤٣١هـ
٨-١١ مايو ٢٠١٠م

باعثاء وتصدير

فضيلة الإمام الأئمة

أحمد الطيب

شيخ الأزهر

الجزء الثالث

تطبا
بمركز الأزهر





دار الفارابي، القاهرة

البريد الإلكتروني:

dqa2013@gmail.com

dqa2014@yahoo.com

dqa2014@hotmail.com

هاتف: +202 25932057

فاكس: +202 25929153

تنبيه

مهم جداً

مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (ماتين) القاهرة

Al-Azhar Center for Authoring,
Translation and Publishing

البريد الإلكتروني:

matn972@gmail.com

matn972@hotmail.com

فهرست الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية:

أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة (تحو)
وسطيّة إسلامية جامعية،

تصدير: أحمد الطيّب شيخ الأزهر الشريف.

ط - 1 القاهرة: دار الفارابي،

1434 هـ / 2014 م.

ص: 17 × 24 سم.

عدد صفحات الجزء الثالث: 512

1 - الفكر الإسلامي - 2 علم الكلام

3 - التراجم والسيرة - 4 العنوان

رقم الإيداع: 2013/22295

الترقيم الدولي: 978-977-85061-8-1

الطبعة الأولى

1434 هـ / 2014 م.

ساهمت في طباعة هذا الكتاب:



الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف

هاتف: +20224052767

فاكس: +20224052737

الموقع الإلكتروني: www.waag-azhar.org

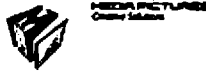
البريد الإلكتروني: info@waag-azhar.org

صورة الغلاف الخارجي والداخلي هما

بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bibin)

إيفان بلبين (1876 - 1942 م)

تصميم الغلاف:



وائل حسن

ميديا بيتشكرز للدعاية والإعلان

هاتف: +202 25745725

البريد الإلكتروني:

info@mediapictures-eg.com

الصّفّ الطّبائعيّ والمراجعة: الأساتذة:

يأببر العُرَيْنيّ، وناصر محمد يحيى، ومصطفى عَفّان.

رَبِيعُ الْكِتَابِ مُخَصَّصٌ لَطَبَاعَةِ كُتُبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الفارابي، ومركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (ماتين): ويُحظر إعادة إصدار هذا الكتاب، كما يُمنع نسخه أو استعمال أي جزء منه، بأي وسيلة تصورية أو إلكترونية أو ميكانيكية، بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مُدجّجة، أو أي وسيلة نشر أخرى، بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها، إلا بموافقة الناشرين خطياً.

No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

الفهرس الأجمالي لموضوعات الجزء الثالث

- المحور الخامس : وسطية الإمام الأشعري ٧
- الإمام أبو الحسن الأشعري إمام الوسطية لمحمد
سليم العوا ٩
- الوسطية كمشروع لتدبير الاختلاف عند أبي الحسن
الأشعري، لعبد المجيد الصغير ١٧
- الإمام أبو الحسن الأشعري رائد المنهج الوسط في
المذاهب الكلامية، لسلمان الندوي ٣٩
- وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر
والتفويض، لعبد العزيز سيف النصر ٦١
- الإمام الأشعري بين وسطية عقيدته وقضايا التأويل،
لمرزوق أولاد عبد الله ٩١
- التوازن الفكري عند أبي الحسن الأشعري وأثره في
الأمة والمجتمع، لعبد الرحمن المراكبي ١١٩
- الإمام أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - إمام أهل
السنة والجماعة نحو وسطية إسلامية تواجه الغلو
والتطرف، لأبي بكر أحمد مسليار المليباري ... ١٣٩

- ١٦١ المحور السادس : الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوفاً
 الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة
 ١٦٣ والجماعة ، لعبد الرزاق قسوم
- ١٨١ الإمام الأشعري فيلسوفاً : قراءة جديدة، للسيد ولد أباه
 الإمام الأشعري : دلالة العلاقة بين وصف الآراء وتأسيس
 ١٩٣ علم الكلام الدفاعي، لأبي يعزب المرزوقي
- ٢٢٣ بين الفكر الفلسفي والفكر الكلامي، لسعيد فودة
- ٢٨٧ المحور السابع : الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر
 الأشعري والأزمة الحديثة، قراءة في تحولات أهل السنة
 والجماعة البدايات والتطورات : بين السلفية والإصلاحية
 ٢٨٩ والاستشراق، لرضوان السيد
- الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر، لعبد الكبير العلوي
 ٣٠٧ المدغري
- نحو توظيف فكر الإمام أبي الحسن الأشعري في
 ٣٢٥ حياتنا المعاصرة، لمحمد إدير مشنان
- جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر،
 ٣٧٥ لمحمد الطاهر الميساوي

المَجُورُ الخَامِسُ
وَسَطِيَّةُ الأِمَامِ أَبِي الحَسَنِ الأَسْرَافِيَّةِ

أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ إِمَامَ الْوَسْطِيَّةِ

مُحَمَّدٌ سَلِيمٌ الْعَوَا

أَحْمَدُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، وَأَصْلِي وَأَسْلَمَ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَائِرِ إِخْوَانِهِ ، مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدُّنْيَانِ .

أَسْأَلُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ أَنْ يَحْفَظَ هَذَا الْأَزْهَرَ الشَّرِيفَ ، وَأَنْ يُعِيدَ إِلَيْهِ مَجْدَهُ النَّالِدَ ؛ يَوْمَ كَانَ قِبَلَةَ الْمُسْلِمِينَ الثَّلَاثَةَ ، بَعْدَ الْمَسْجِدَيْنِ : « الْحَرَامِ وَالْأَقْصَى » ، وَيَوْمَ كَانَ الْمُعَبَّرُ الصَّادِقَ عَنْ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا ، عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ وَالْمَشَارِبِ ، فَإِنَّهُ الْجَامِعُ الَّذِي يَجْمَعُ الْجَمِيعَ ، وَالْجَامِعَةَ الَّتِي أَوْتَتْ كُلَّ ذِي مَذْهَبٍ وَكُلَّ ذِي مَشْرَبٍ إِسْلَامِيٍّ مِنْ أَهْلِ الْقِبَلَةِ كَمَا يَقُولُ الْأَثَمَةُ ، وَكَمَا يَقُولُ إِمَامُ هَذَا اللَّقَاءِ الْمُبَارَكِ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ نَفْسُهُ .

إِنْ الْعُودَةَ بِالْأَزْهَرِ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي سَابِقِ عَهْدِهِ ، وَإِنْ كَانَ أَمْرًا يَفْتَضِي جَهْدًا كَبِيرًا ، فَإِنَّ تَوْفِيقَ اللَّهِ وَرِعَايَتَهُ وَحُسْنَ تَسْهِيدِهِ يَجْعَلُ هَذَا الْأَمْرَ أَقْرَبَ مِمَّا نَظَرْتُ وَأَذْنَى إِلَى التَّحْقِيقِ مِمَّا نَتَمَنَّى ، وَهُوَ لَا يَفْتَضِي إِلَّا الْإِخْلَاصَ فِي الْعَمَلِ وَالصَّدْقَ فِي النَّيَّةِ ، وَهَمَا فِي أَهْلِ الْأَزْهَرِ مُتَوَافِرَانِ بِحَمْدِ اللَّهِ ، وَنَسْأَلُهُ أَنْ يَزِيدَهُمْ مِنْهُمَا وَيُؤَفِّقَهُمْ دَائِمًا إِلَى الْإِحْتِفَاطِ بِأَثَارِهِمَا فِي الْعَمَلِ وَالْقَوْلِ مَعًا .

أَيُّهَا الْإِخْوَةُ الْكِرَامُ وَالْأَسَاتِذَةُ الْأَجَلَاءُ ، لَا رَيْبَ أَنَّ كَثِيرًا مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي إِمَامِ الْوَسْطِيَّةِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ قَدْ قِيلَ فِيمَا مَضَى مِنَ الْجَلْسَاتِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ جَمِيعَ الْمُقَدِّمَاتِ الضَّرُورِيَّةِ وَالْقَضَايَا الرَّئِيسَةِ فِي فِكْرِ هَذَا الْإِمَامِ الْجَلِيلِ

وَمَنْهَجِهِ قَدْ قِيلَتْ وَتُوقِشَتْ فِي الْيَوْمِينَ الْمَاضِيَيْنِ ، وَهَذَا حَظُّ الْمُتَكَلِّمِينَ الَّذِينَ يَأْتُونَ بِأَخْرَةٍ ، لَا يَثْرُكُ الْأَوَّلُونَ لِلآخِرِينَ إِلَّا قَلِيلًا ، إِنْ تَرَكَوا شَيْئًا ، وَالسَّعِيدُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا مَنْ رَضِيَ بِحَظِّهِ ، وَالتَّعْيِيسُ مِنْ لَامِهَا وَلَا مَ مَا أَتَتْ بِهِ إِلَيْهِ .

يَقُولُ حَافِظُ الْإِسْلَامِ الْإِمَامُ الْذَّهَبِيُّ عَنِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ : « إِنَّهُ كَانَ عَجَبًا فِي الذِّكَاةِ وَقُوَّةِ الْفَهْمِ » . وَيَقُولُ عَنْهُ : « لِأَبِي الْحَسَنِ ذِكَاةٌ مُفْرِطٌ وَتَبَحُّرٌ فِي الْعِلْمِ » ، وَمَنْ كَانَ عَلَى غَايَةِ مِنَ الذِّكَاةِ الْمُفْرِطِ ، وَمَنْ كَانَ عَلَى غَايَةِ مِنَ التَّبَحُّرِ فِي الْعِلْمِ ، لَا يُمْكِنُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَسَطِيًّا فِي مَنْهَجِهِ ، دَاعِيًا إِلَى ذَلِكَ بِعِلْمِهِ وَعَمَلِهِ .

وَلَا أُرِيدُ أَنْ أَطَوِّفَ فِي كُتُبِهِ الْكَثِيرَةِ الْمَطْبُوعِ مِنْهَا أَوْ الْمَخْطُوطِ ، وَلَكِنْ أَقِفُ عِنْدَ كِتَابِهِ الشَّهِيرِ - وَلَعَلَّهُ الْأَشْهَرُ - « مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ وَاخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ » ، وَكُنَّا نَقُولُ لِإِخْوَانِنَا دَائِمًا : انظُرُوا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ يَتَحَدَّثُ عَنِ الْإِسْلَامِيِّينَ . وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ يَعْجَبُونَ عَلَيْنَا الْيَوْمَ أَنْ يَصِفَ بَعْضُنَا بَعْضًا بِالْإِسْلَامِيِّينَ ، وَيَقُولُونَ : أَلَيْسَ كُلُّ النَّاسِ مُسْلِمِينَ؟ نَعَمْ ، كُلُّ النَّاسِ مُسْلِمُونَ ، وَلَكِنْ هُنَاكَ فِئَةٌ وَطَائِفَةٌ وَجَمَاعَةٌ قَدْ حَمَلَتْ عَلَى كَاهِلِهَا عِبَاءَ الدَّعْوَةِ إِلَى اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَعِبَاءَ الدِّفَاعِ عَنِ دِينِهِ وَشَنَّةِ نَبِيِّهِ وَثَرَاثِ أُمَّتِهِ ، وَلَا بَأْسَ وَلَا تَثْرِيْبَ فِي أَنْ يُوصَفَ هَؤُلَاءِ - مِنْ دُونِ النَّاسِ - بِأَنَّهَمْ الْإِسْلَامِيُّونَ ، مَعَ بَقَاءِ وَصْفِ الْإِسْلَامِ لِلآخِرِينَ وَثَبُوتِهِ لَهُمْ وَشُمُولِهِ إِيَّاهُمْ .

أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ يُسَمِّي كِتَابَهُ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ « مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ وَاخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ » وَلَا أَكُونُ مُجَانِبًا لِلصَّوَابِ إِنْ قُلْتُ : إِنَّهُ سَمَّاهُ كَذَلِكَ فِي الْقَرْنِ الثَّلَاثِ ، فَإِنَّ الثَّابِتَ مِنَ الْكِتَابِ أَنَّهُ كُتِبَ فِي نَحْوِ : سَنَةِ ٢٩٠-٢٩١ هـ ، إِذْ يَقُولُ فِي مَقْدَمَتِهِ : « رَأَيْتُ النَّاسَ فِي حِكَايَةِ مَا يَحْكُونَ مِنْ ذِكْرِ الْمَقَالَاتِ ، وَيُصَنِّفُونَ فِي النَّحْلِ وَالِدِيَانَاتٍ مِنْ بَيْنِ مُقْصَرٍ فِيمَا يَخْكِيهِ ، وَغَالِطٍ فِيمَا يَذْكُرُهُ

عن قول مخالفيه ، ومن بين مُعتمِدٍ للكذبِ في الحكايةِ إرادةُ التَّشْنِيعِ على مَنْ يُخَالِفُهُ ، وبين تاركٍ للتَّقْصِي في روايته لِمَا يرويه من اختلافِ المَخْتَلِفِينَ ومن بين مَنْ يُضِيفُ إلى قولِ مُخَالِفِيهِ ما يظُنُّ أَنَّ الحُجَّةَ تَلْزَمُهُمْ بِهِ .

قال أبو الحسن بعد هذا : « وليس هذا سبيلَ الرِّبَانِيِّينَ ، ولا سبيلَ الفُطَنَاءِ المُمْتَمِزِينَ » . يُقرُّ بذلك الأشعريُّ في افتتاحِ كتابه « مقالات الإسلاميين » أنه يَسْئَلُكَ الطريقَ الوَسَطَ ؛ طريقَ الرِّبَانِيِّينَ الفُطَنَاءِ المُمْتَمِزِينَ ، بين المَقْصَرِينَ والمُعَالِينَ ، بين من يتعمَّدون الكَذِبَ على مخالفيهم ومن يتركون الاشتقاصَ في الوقوفِ على المذاهبِ والآراء .

بعدَ هذه المُقَدِّمةِ الجليلةِ في معناها الصَّغِيرَةِ في أسطرها وكلماتها ؛ يبدأ أبو الحسن إعلانَ أوَّلِ موقفٍ وَسَطِيٍّ له ، عندما يَذْكَرُ أصلَ الخلافِ بين المسلمين ؛ فيُزَجِّعُهُ إلى مسألةِ السِّيَاسَةِ لا إلى مسألةِ المِلَّةِ ولا العقيدةِ ولا الدِّينِ ، يقولُ : « اختلف النَّاسُ بعدَ نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلَّ فيها بعضُهُم بعضًا ، وبرئ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا مُتَبَايِنِينَ ، وأحزابًا مُشْتَبِهِينَ ، إلَّا أنَّ الإسلامَ يجمعُهُم وَيَشْتَمِلُ عليهم ، فليس من الإسلامِ أن تُخْرِجَ منهم أحدًا ، فمَنْ يشهد أن لا إله إلَّا اللهُ ، وأنَّ مُحَمَّدًا رسولُ اللهِ ، مهما أتى مِمَّا نَظَنَّهُ خطأً ويراها هو صوابًا فلا نكفره .

أوَّلُ ما حَدَّثَ من الاختلافِ بين المسلمين بعد موتِ نبيهم اختلافُهُم في الإماميةِ ، والنَّاسُ بعد أن أصبحوا فرقا مُتَبَايِنَةً وأحزابًا مُشْتَبِهَةً بعبارةِ أبي الحسن ، فإنَّ الإسلامَ يجمعُهُم وَيَشْتَمِلُ عليهم .

هذا هو قول أبي الحسن الأشعريِّ قبل موته بنحوٍ من ثلاثة وثلاثين سنة ، ثمَّ يعود وهو يحتضر فيما يزويه الذهبِيُّ عنه بسندٍ صحيح - وهو يُرَكِّبُهُ وَيُثْنِي عليه - فيقول لصاحبه أحمد بن زاهر في احتضاره : « اشْهَدْ عَلَيَّ أَنِّي لَا أَكْفُرُ

أحدًا من أهل القبلة ؛ لأنَّ الكلَّ يُشيرون إلى معبودٍ واحدٍ ، وإنَّما هذا كُلُّه من اختلافِ العباراتِ .

هذا النَّصُّ موجودٌ في « سِيرِ أعلامِ الثُّبَلَاءِ » وفي « تاريخ الإسلام » بتحقيق الأستاذ الكبير بِشَّارِ عواد معروف الذي تُشْرِفُ بوجوده بيننا .

قال الذَّهَبِيُّ فِي « السِّيرِ » : « وبنحو هذا أدينُ » ، والأهمُّ من دَيْتُونَةَ الذَّهَبِيِّ بمذهبِ الأَشْعَرِيِّ ما يتلو هذه العبارة من كلامه ، قال : « وكذا كان شَيْخُنَا ابنُ تيميةَ في أواخرِ أَيَّامه يقول : أنا لا أَكْفُرُ أحدًا من الأُمَّةِ » .

العبارة الشَّائِعَةُ المشهورة بيننا - التي نُدرِّسُها لِطُلَّابِنَا - لا يُكْفَرُ أحدٌ من أهلِ القِبْلَةِ بِذَنْبٍ لِكِنَّ الحِكمِ العَقْدِيِّ أوسعُ من ذلك ، لا يُكْفَرُ أحدٌ من أهلِ القِبْلَةِ باختلافٍ . لا يُكْفَرُ أحدٌ من أهلِ القِبْلَةِ بمغايرةٍ في الرَّأْيِ العَقْدِيِّ بيننا وبينه . لا يُكْفَرُ أحدٌ من أهلِ القِبْلَةِ لأنَّنا نراهُ مُخْطِئًا فيما يَعْتَقِدُ ، وهو يرى نَفْسَهُ مُصِيبًا ويرانا على الخطأ . لا يُكْفَرُ أحدٌ من أهلِ القِبْلَةِ لا بالذَّنْبِ وَخِده ، وإنَّما بأيِّ اختلافٍ كانَ ، ما دامَ داخلًا في عُمومِ أهلِ الإسلامِ وفي عُمومِ أصحابِ الشَّهادتينِ : لا إلهَ إلا اللهُ مُحَمَّدُ رسولُ اللهِ .

كان مذهبُ أبي الحسنِ الأَشْعَرِيِّ العَقْدِيُّ وَسَطًا بينِ غَالِيَيْنِ في مُعْظَمِ المسائلِ العَقْدِيَّةِ ، ومهما اتَّفَقْنَا معه أو اختلفْنَا معه ، مهما وافقناه في قولٍ أو خالفناه في قولٍ آخرَ فَإِنَّهُ يَبْقَى مُعَبَّرًا عن منهجِ الوَسْطِيَّةِ الذي يُمكنُ أنْ نُسمِّيَهُ جُزْئِيًّا على المُصْطَلَحِ المُعْتَادِ : « مذهبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ » .

في مُخْتَلَفِ مَسائلِ العَقيدةِ التي تناولها : مسألةُ الكَسْبِ والقُدرةِ على الفِعلِ المشهورةُ ، والكَسْبِ الذي قيلَ فيه : إِنَّهُ مِنَ المُحَالَاتِ - هو فيها يقفُ موقفًا وَسَطًا بينِ الذين يقولون بالقُدرةِ على الفِعلِ والكَسْبِ معًا ، وبينِ الذين يقولون بنفي قُدرةِ العَبْدِ عليهما معًا ، فيقفُ موقفًا وَسَطًا يُثَبِّتُ الكَسْبَ وَيُنْفِي القُدرةَ على الإنشاءِ والإحداثِ .

مسألة رؤية الباري سبحانه وتعالى ، لم يَرْتَضِ قولَ نُفَاةِ الرُّؤْيَةِ ؛ لِأَنَّهُ قَوْلٌ يَخَالِفُ التَّنْصُوصَ الصَّرِيحَةَ ، وَلَمْ يَقْبَلِ قَوْلَ الْمُشَبِّهِينَ لَهَا بِكَيْفِيَّةٍ لَا تَلِيْقُ بِجَلَالِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَإِنَّمَا تَصْلُحُ مَعَ الْمَخْلُوقِينَ ، فَقَالَ : « إِنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يُرَى مِنْ غَيْرِ حُلُولٍ وَلَا حُدُودٍ وَلَا تَكْثِيفٍ ؛ إِذْ هُوَ سُبْحَانَهُ غَيْرٌ مَحْدُودٌ وَلَا مُكْتَفٍ » .

وفي مسألة الجَهَةِ والحُلُولِ قَالَ : « إِنَّهُ سُبْحَانَهُ كَانَ وَلَا مَكَانَ ، فَخَلَقَ الْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى مَكَانٍ ، وَهُوَ بَعْدَ خَلْقِهِ الْمَكَانَ كَمَا كَانَ قَبْلَ خَلْقِهِ » .

ذلك في مُقَابَلَةِ قولِ القائلين : « إِنَّهُ بِكُلِّ مَكَانٍ مِنْ غَيْرِ حُلُولٍ وَلَا جَهَةٍ » ، وَقَوْلِ القائلين : « إِنَّهُ حَالٌّ فِي الْعَرْشِ ، جَالِسٌ عَلَيْهِ ، وَالْعَرْشُ مَكَانٌ لَهُ » ، كِلَا الْفَرِيقَيْنِ تَطَرَّفَ ، وَأَبُو الْحَسَنِ تَوَسَّطَ ، فَقَالَ بِقَوْلِ وَسَطٍ .

قال في صاحب الكبيرة : « إِنَّهُ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ ؛ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ ، وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ بِمَعَاصِيهِ ثُمَّ أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ » . ذلك في مُقَابَلَةِ قولِ القائلين : « لَا تَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ مَعْصِيَةٌ ؛ حَتَّى الرَّدَّةُ وَالْكَبَائِرُ إِذَا كَانَ الْإِيمَانُ مُخْلِصًا وَلَوْ مَرَّةً وَاحِدَةً » ، يَعْنِي : لَوْ أَخْلَصَ الْمَرْءُ فِي إِيْمَانِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً لَا تَضُرُّهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَعْصِيَةٌ ، وَلَوْ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ ، وَقَوْلِ القائلين : « إِنْ صَاحَبَ الْكَبِيرَةَ لَا يَخْرُجُ قَطَّ مِنَ النَّارِ » .

فَاتَّخَذَ الْأَشْعَرِيُّ مَوْقِفًا وَسَطًا بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فِي مَسْأَلَةِ الْإِيمَانِ ، رَأَى أَنَّهُ الْاِعْتِقَادُ الْجَازِمُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، وَثَبَتَ عَنْ رَسُولِهِ ﷺ مَعَ الرِّضَا بِذَلِكَ ، فَإِنَّ الْاِعْتِقَادَ لَا يَكْفِي إِلَّا أَنْ يَصْحَبَهُ الرِّضَا .

إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اِعْتَقَدَ شَيْئًا وَقَعَ ثُمَّ لَمْ يَرْضَ بِهِ لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عَقِيدَتِهِ ، وَإِنَّمَا يَكُونُ مِنْ عَقِيدَتِهِ إِذَا اِعْتَقَدَهُ مَعَ الرِّضَا بِهِ ، وَإِنَّ الْاِئْتِقَادَ اللَّسَانِي دَلِيلٌ عَلَى الْإِيمَانِ الْقَلْبِيِّ ، وَلَا زَمَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ ؛ لِتَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْإِسْلَامِ ؛ أَخْذًا

بقول النَّبِيِّ ﷺ: «إِنَّمَا أُحْكِمُ بِالظَّاهِرِ»، وفي رواية صحيحة: «أُمِرْتُ أَنْ أُحْكِمَ بِالظَّاهِرِ»، فهذا الإقرارُ باللسانِ هو الذي يكونُ عندنا الظاهرُ الذي يقضي به القاضي ويُفتي به المفتي، أمَّا ما في القلبِ فلا دليلَ عليه، إلا ما ينطق به لسانُ الإنسانِ، والعملُ ليس من الإيمانِ، خلافاً لمن قالوا: إنَّ الإيمانَ والعملَ قَرِينَانِ، لا يَتِمُّ الإيمانُ إلا بالعملِ، والقولُ باللسانِ وَخَدَهُ لا يكفي دونَ إقرارِ القلبِ وتصديقِ لما جاء من عند ربِّ العالمين، وما صَحَّ عن رسوله ﷺ.

كان مُنتهى غاية الإمام الأشعريِّ - رحمه الله - أن يجمعَ كلمةَ المسلمين؛ ليعودوا كلُّهم أهلَ سُنَّةٍ وجماعة؛ فدافعَ عن الأساسِ العقديِّ لأهلِ السُنَّةِ والجماعةِ بالأساليبِ العقليةِ التي أثقنَها في سنواتِ اعتزاله وضحبيته لشيخِ المُعتزلةِ في عصره - زوج أمه - الشيخِ أبي علي الجبائي، وله معه المناظراتُ الشهيرة المروية في كتب تراجمه وتراجم غيره.

هذه الضحبة وذلك الاعتزال مكنأه من الاستيلاء على مقاليد الطُّرق العقلية في الدفاع عن العقائد الإيمانية، فنصَرَ بذلك مذهبَ أهلِ السُنَّةِ عندما تحوَّل إليه وأعلن تَرْكَهُ الاعتزال؛ لذلك لم يكن غريباً أن يقول سلطان العلماء العزُّ بن عبد السلام المتوفى ٥٦٠هـ: «إنَّ عقيدةَ الأشعريِّ اجتمعَ عليها الشافعيةُ والمالكيةُ والحنفيةُ وفُضلاءُ الحنابلةِ»، وانظر إلى قوله: «فُضلاءُ الحنابلةِ» إنَّه تعبيرٌ مُطابقٌ لما قاله الإمامُ الذهبي، ولقد حطَّ عليه بعضُ الحنابلةِ والعلماءِ.

وكلُّ مخلوقٍ يُؤخَذُ من كلامه ويترك؛ إلا رسول الله ﷺ. وأبو الحسن الأشعريُّ يُؤخَذُ من كلامه ويترك، والذين حطُّوا عليه من الحنابلة وغيرهم يُؤخَذُ من كلامهم ويترك، لا معصومٌ إلا من عصمه ربُّ العالمين سبحانه،

وهم : رُسُلُه وأنبياؤه ، وخاتمهم محمدٌ ﷺ .

وقولُ عزِّ الدِّينِ بنِ عبدِ السَّلامِ : إنَّ عقيدةَ الأشعريِّ اجتمعت عليها المذاهبُ الأربعةُ : المالكيَّةُ ، والشَّافعيَّةُ ، والحنفيَّةُ ، وفُضلاءُ الحنابلةِ ، وافقه عليه أبو عمرو بنُ الحاجبِ إمامُ المالكيَّةِ في زمنه ، وجمالُ الدِّينِ الحصريِّ إمامُ الحنفيَّةِ في زَمَنِه ، ولم يكن غريبًا كذلك أن ينقل عنه شيخ الإسلام ابن تيميَّةَ وتلميذه ابن قيم الجوزيَّةِ في عشرات المواضع من كُتُبِهِمَا في كلِّ ما تعلق بالعقيدة ، يُقرِّانه أحيانًا ، ويخالفانه أحيانًا ، يُقبِلانِ منه ويأبَيانِ أن يُقبِلا منه ؛ أخذًا بالقاعدة الذهبيَّة الإسلاميَّة : « إنَّ كلَّ مخلوقٍ يُؤخذُ من كلامه ويُتركُ » .

إنَّ النَّاطِرَ في ثُراثِ الإمامِ الأشعريِّ في « الإبانة » وفي « اللَّمع » وفي غيرهما من كُتُبِه ، وفي « المَقالاتِ » بوجهٍ خاصٍّ - يعرفُ أنَّ الإنصافَ كان هو دَيدَنُه ، والإنصافُ هو مِغيارُ الوَسْطِيَّةِ الأَوْحَدُ ؛ لأنَّ التَّعَصُّبَ يَغْضُ عن كلِّ رذيلةٍ عند الرِّضَا ، ويُنسي كلَّ فضيلةٍ عند الغَضَبِ ، والمتعصَّبُ لا يَكُونُ وَسْطِيًّا أبدًا ، ولا يَكُونُ مُنْصِفًا أبدًا ، وكان أبو الحسن الأشعريُّ إمامَ الوَسْطِيَّةِ - إذ كان إمامَ الإنصافِ - لم يَرِدْ على قولٍ أحدٍ فيما قال ، ولم يُنْقِصْ من قوله ما يُؤيِّدُ مَذْهَبَه الذي يُخالفه فيما نَقَلَ عنه ؛ فكان حُجَّةَ النَّاقِلِينَ كما كان حُجَّةَ النَّاطِرِينَ ، رحمه الله ، ونفع المسلمين بعلمِهِ ، وثَبَّتْهُمُ على مَذْهَبِهِ في الإنصافِ والعَدْلِ ، والحمدُ لله ربِّ العالمين .

الْبَسْطَةُ كَثْرَتُهَا لِتَذْيِيرِ الْاِخْتِلَافِ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ، الْمُبْرَزَاتِ الْمُنَظَّمَةِ وَالنَّبَاحِ (١)

عبدالمجيد الصغير

لم نَعُدْ خَافِيَةً عَلَيْنَا الْيَوْمَ تِلْكَ الْمَنْزَلَةَ الَّتِي صَارَتْ تَحْتَلُّهَا الْمَفَاهِيمُ
والتَّصَوُّرَاتُ وَالْقِيَمُ فِي خِصْمِ الْأَحْدَاثِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ لِعَصْرِنَا
الْحَاضِرِ، وَلَمْ يَعُدْ بِالْإِمْكَانِ تَجَاهِلِ دَوْرِ مَنْظُومَةِ الْقِيَمِ وَالْمَفَاهِيمِ بِمُخْتَلَفِ
أَشْكَالِهَا، سِوَاءِ فِي اسْتِتَابِ الْأَمْنِ وَالسَّلَامِ أَوْ فِي إِثَارَةِ الْفِتَنِ وَإِشْعَالِ نَارِ الْحَرْبِ
هِنَا أَوْ هُنَاكَ؛ مِمَّا يَجْعَلُنَا نَفْتِنُ بِأَنَّ التَّدَافِعَ الْحَضَارِيِّ وَالتَّلَاقِحَ الثَّقَافِيَّ عَادَ
لِيُمَثِّلَ مُعَادِلَةَ مُهِمَّةٍ فِي فَهْمِ الْوَاقِعِ وَاسْتِشْرَافِ مُسْتَقْبَلِهِ الْإِيجَابِيِّ أَوْ السَّلْبِيِّ.

غَيْرَ أَنَّ التَّنْبِيَةَ وَاجِبٌ إِلَى أَنْ عَوْدَةَ تِلْكَ الْمَفَاهِيمِ وَالْقِيَمِ إِلَى سَطْحِ حَيَاتِنَا
الْيَوْمِيَّةِ - خَاصَّةً عِبْرَ وَسَائِطِ الْإِعْلَامِ غَيْرِ الْمُتَخَصِّصَةِ وَغَيْرِ الْمُسْتَقَلَّةِ - جَعَلَ
تِلْكَ الْمَفَاهِيمَ تَشْكُو مِنْ عُمُوضٍ وَاضْطِرَابٍ فِي الْمَضْمُونِ، خَاصَّةً بَعْدَ أَنْ
تَلَبَّسَتْ بِلِبُوسِ السِّيَاسَةِ وَالْمَصَالِحِ الْإِسْتِرَاطِيَّةِ، وَذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ مَفْهُومِ السُّنَّةِ
وَالْبِدْعَةِ وَالْمَذْهَبِ وَالْأُصُولِيَّةِ وَالْإِرْهَابِ وَالتَّطْرَفِ وَالْجِهَادِ وَحَقُوقِ
الْإِنْسَانِ ... الْأَمْرُ الَّذِي يَسْتَوْجِبُ التَّعْجِيلَ بِإِقْفَافِ التَّسَيُّبِ فِي اسْتِعْمَالِ
تِلْكَ الْمَفَاهِيمِ وَتَصْحِيحِ دَلَالَتِهَا وَضَبْطِ تَنْزِيلَاتِهَا عَلَى الْوَاقِعِ، خَاصَّةً وَأَنَّهَا
مَفَاهِيمٌ - كَمَا أُثْبِتَ التَّارِيخُ الْقَدِيمَ وَالْمَعَاصِرَ - لَيْسَتْ بِالْأُمُورِ الْهَيْئَةِ وَلَا
بِالْقَضَايَا الشَّكْلِيَّةِ أَوْ الْعَرْضِيَّةِ فِي حَيَاتِنَا الْيَوْمِيَّةِ؛ فَبِقَدْرِ مَا تَتَأَثَّرُ حَيَاتُنَا الْعَامَّةُ
وَالْخَاصَّةُ بِالظَّرْفِيَّةِ الْاِقْتِسَادِيَّةِ وَالْعَوَامِلِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْأَحْدَاثِ السِّيَاسِيَّةِ، تَتَأَثَّرُ

(١) لم يحضر الباحث المؤتمر، وأرسل بحثه.

قبل ذلك وأثناءه وبعده بطبيعة المفاهيم المتداولة التي تُسري حُمولاتها - إيجابًا أو سلبيًا - إلى جوهر سلوكنا الأخلاقي وتجلّي آثارها في صلب حياتنا الاجتماعية والسياسية .

وليس بالمستغرب بُعد هذا إذا كان العديدُ من مراكز البحث الاجتماعي والأنثروبولوجي والسياسي في بلاد الغرب اليوم - صار يُولي أهمية بالغة لتاريخ المذاهب والأفكار والنظريات والمفاهيم في تاريخنا الإسلامي المُشترك ؛ إدراكًا من تلك المراكز والأوساط الأكاديمية لقدرة الأفكار والنظريات والمفاهيم على البقاء والتجدد والتّرحّل في الزّمان والمكان والتجلّي عبر صور مختلفة ومُتباينة قابلة للتّوظيف - الإيجابي أو السلبي - في شتى مظاهر حياتنا اليومية المُعاصرة .

لذا فالأجدُر بنا نحن أن نُبادرَ قبل غيرنا - في مثل هذا اللقاء الذي يجمعنا اليوم - إلى رصْد تاريخنا الفكريّ ومراجعة مفاهيمه الحضارية رصداً ومراجعةً يتغيان تعميق الفهم وضبط المعاني وتصحيح التّصورات ... من ثمّ ونظرًا لذلك الارتباط الواقع والمتوقّع بين مفاهيمنا وحياتنا العملية وممارساتنا اليومية فقد صار مؤكّدًا أن إصلاح أوضاعنا العملية رهينٌ بإصلاح مفاهيمنا وأحكامنا، خاصّةً منها تلك الأحكام والتقييمات المُسيّمة بالقطع والحائمة حول معاني الرّفْض والقطيعة والإقصاء والتبديع والتكفير !...

خُصوصًا أن كلّ القرائن تُشير إلى طغيان الأسباب والاعتبارات السياسية التي من شأنها أن تُعمّق الخلاف ، فيعكس ذلك على الجانب المفاهيمي ، ثم يسري أثره حتّى إلى الجانب العقدي! وهذا حرّيٌّ أن يدعونا نحن أبناء العصر إلى مُراجعة العديد من أحكامنا القطعية ، التي انتشرت بيننا دون ضابط شرعيّ أو عقليّ ، والتي ترفض الاختلاف وتُصمّم غيرها بالابتداع ، إن لم ترمه بالمروق والكُفر !

إنَّ مُراجعة ذلك التسيب الفكري وتصحيح هذا العنف في الأحكامِ والمواقفِ قد باتت ضروريًا وواجبًا مُستعجلًا، مُستلهمين في سبيل ذلك منهج القرآن الكريم في تصحيح المفاهيم وترشيدها وفي الدعوة بالحسنى، ومُستهدفين استئناف عطائنا الفكري ومساهمتنا في بناء الحضارة الإنسانية التي شكَّلت التجربة الإسلامية فيها المرحلة الفصل واللبنة الأساس، بفضل عنايتها الفائقة بإعادة إقامة صرح الحضارة الإنسانية، لا على مُعجزات تنبهُر لها الأبصارُ وتكلُّ عندها العقول، ولكنه بالأسوأى صرَّح حضاريّ جديدٌ يُطلق العقولَ من عقالها ويشغلها بقيم أخلاقية كبرى ومفاهيم تُحقِّق إنسانية الإنسان، قيم ومفاهيم عكستها بامتياز التجربة الإسلامية في مُختلف تجلياتها الروحية والفكرية والمادية ...

« الفقه الأكبر » وإشكالية الاختلاف :

١ - لا شك أنَّ موضوع لقائنا العلمي هذا بقدر ما ينصبُّ على نموذج علمي وعملي، فكري وأخلاقي، لعلَّ من أعلام تجربتنا الإسلامية، ينصبُّ في نفس الآن، ويستهدفُ الدِّفع بمفكري هذه الأمة وعلمائها إلى المساهمة في حلِّ مشاكلنا الآنية وتصحيح مفاهيمنا الدِّينية والدُّنيوية، وتدبير اختلافاتنا النظرية والعملية .

وهذه مُناسبة لتؤكد فيها حقيقة كبرى، هي تقرير القرآن الكريم أنَّ الاختلاف في أساسه ظاهرة طبيعية وتجلُّ من تجليات الحياة الإنسانية التي تُمثل بطبيعتها مزيجًا اقتضى اختلاف قُدرات النَّاس فيما يبذلونه من اجتهادٍ وسعي نحو الأهداف والمقاصد المنشودة، مثلما اقتضى ذلك اختلافهم في مستوى إدراك تلك الأهداف وتصوُّرها؛ الأمر الذي يعني أنَّ الاختلاف واقعٌ ليس فحسبُ بين المسلمين وغيرهم من المُخالفين لهم في الدِّين؛ بل إنَّه

اختلاف واقع وطارئ على حياة المسلمين أنفسهم ، غير أن ذلك الاختلاف الحادث بين مُطلق الناس إذا كان من منظور الإسلام يجب أن يُبقي على علاقة الودِّ والتعايش بين المسلمين وغيرهم ، فبالأولى أن يُبقي كلُّ اختلافٍ طارئٍ بين المسلمين فيما بينهم على جماعتهم كأُمَّة واحدة ، تحتكم إلى العدلِ والإنصافِ وتتطلَّعُ إلى تجاوزهما نحو الودِّ والتَّراحُمِ « كالجسد ؛ إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسدِ بالسَّهرِ والحُمى » .

هكذا يتضح أن القصد واضح في ضرورة الحفاظ على تلك الوحدة الجامعة قائمةً كالجسد الواحد ، دون أن يعني هذا إنشاء مجتمع مثالي أو إلغاء الاختلاف والتنوع الممكن والطبيعي الذي يصبُّ في القصد المذكور نفسه ، المُتمثل في تلك الوحدة الجامعة ، بل إن من شأن ذلك التنوع بين الناس أن يكون عاملَ إثراءٍ وتعاونٍ وتعاوُفٍ وتبادلٍ للخيرات والمنافع : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات : ١٣] .

٢ - كلُّ المؤشرات التاريخية دالة على أنَّ عِلْمِي الأصول في الإسلام - أصول الفقه وأصول الكلام ، وهما من بين أهمِّ علومِ المِلَّة - يُعدَّان نموذجين في بابِ رصدِ مظاهر الاختلاف بين المسلمين وأسبابه ، وفي بابِ اقتراحِ وسائلٍ لتدبيره وحلِّ إشكالاته ، ولعلَّ من الصُّعوبةِ بمكانٍ أن نضع حدودًا فاصلة تقطع بين الخطابين الكلاميِّ والأصوليِّ في الإسلام ، ما دام هناك تداخلٌ وتواصلٌ بين العقديِّ والعَمَلِيِّ في التَّجَرِبَةِ الإسلاميَّةِ الأولى ، واعتبارًا كذلك للقدرة التي أبدتها العديدُ من رُموزِ الثَّقَافَةِ الإسلاميَّةِ في الاضْطِلاعِ بالوظيفتين معًا ، ووظيفة المتكلم ووظيفة الفقيه الأصولي .

وسوف يُدرِك ابن خلدون^(١) أهمية هذا التَّواصُل بين العِلْمَين ، وينبئه إلى أبعاد تأثير الخِطَاب الكَلَامِي في تَطْوِير عِلْمِ أَصُول الفقه ذاته وإغنايئه ، ولعلَّ هذا التَّقَارُب والتَّدَاخُل بين الفقه والكلام هو الذي حمل الإمام أبا حنيفة على عدِّ علم الكلام فقهاً أكبرَ ، مُقارنَةً مع فقه الفُروع خاصَّةً ، وذلك إشارة منه إلى ذلك التَّواصُل والتَّدَاخُل بين العَقْدِيّ والعَمَلِيّ في الإسلام ، وتأكيداً على حاجة هذا العلم إلى مزيد فقه ودراية وفهْم .

من ثَمَّ يلزُمنا القول : إِنَّ عِلْمَنَا هذا - سواء سُمي علمَ الكلام أو علمَ التَّوْحِيد أو علم العقيدة - لِيَعْتَدَ مِنَ العُلُومِ الإسلاميَّة البعيدة الأثر في حياة المسلمين الفرديَّة والجماعيَّة ، وهو إفرازٌ طبيعيٌّ للمجتمع الإسلامي ، عَكْس تحوُّلاتِ هذا المجتمع وحيويته في فترة انبثاقه واستوائه كمجتمعٍ بديلٍ في تلك المرحلة من مراحل التَّحوُّل الحضاري في تاريخ الإنسانيَّة .

ومن المؤكَّد أنَّ أصالة ما سمَّاه الإمام أبو حنيفة « الفقه الأكبر » باديةً في اضطلاع عُلمائه بتعميق المَفَاهِيم القرآنيَّة نفسها ، وتطوير منهجيته البديلة القائمة على الاستدلال والحِجَاج والجَوَار والجدال والمُنَاطَرَة ؛ وهي المنهجية التي تَفَرَّد بها القرآن الكريم وتميَّز بها عن سائر الكتب الدينيَّة قبله ... بل إنَّ تلك المنهجية هي التي سُمِّكَن عُلماءَ الكلام - والمُعْتزِلَة منهم خاصَّةً - بالاضطلاع بذلك الدُّور الكبير الذي أبلوه مُبَكِّراً في الدِّفاع عن الإسلام - بالفكر والقلم - ضدَّ مُختلف التيارات والمذاهب الفكرية والدينيَّة والسياسية التي كان يَعُجُّ بها العالم الإسلامي ، وهو الدُّور الذي شهد لهم به المؤالون والمعارضون على السَّواء .

(١) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل التاسع والعاشر .

وعليه ، فإنَّ شهادة التَّاريخ تُلزِمنا بالاعتراف بذلك الدَّور الرِّائد الذي لعبه عُلماء الكلامِ عامَّةً والمُعْتَزِلَةُ خاصَّةً ، في المنافحةِ عن الإسلامِ بالحُجَّةِ والدَّلِيلِ وفي إقرارِهِم بحقِّ الاختلافِ والتَّعاملِ معه إيجابيًا كظاهرةٍ طبيعيَّةٍ وتجلُّ من تجلِّياتِ الإرادةِ الإلهيَّةِ في خلقه ؛ مثلما يجعلنا ذلك نَعْتَرِفُ أيضًا بالدَّورِ الذي لعبه أولئك المُتكلِّمُونَ في إرساءِ قواعدِ علومِ الإسلامِ قاطبةً ، يأتي على رأسها علمُ أصولِ الفقهِ والتَّفْسيرِ ، علاوةً على العلومِ اللُّغويَّةِ والبلاغيَّةِ ، والمكتبةِ الإسلاميَّةِ شاهدةً على ذلك الدَّورِ .

غيرَ أنَّا نعلمُ في الآنِ نَفِيسِه أنَّ ذلك التَّلاحِمَ والتَّعاونَ الذي تمَّ في البداية بين رجلِ السُّلطةِ - ابتداءً مِنَ المأمونِ - وبين رجلِ الفكرِ ، ممثلاً في أقطابِ من مُفكرِي المُعْتَزِلَةِ - سوفَ يَنحَرِفُ عن هدفه الذي خَطَّطَ له ، وسوفَ تُلقِي فتنةَ السُّلطةِ بظلالها على فِئَةٍ مِنَ المُعْتَزِلَةِ ، فينقلبون من دعاةِ وجوبِ النَّظَرِ والإقرارِ بحقِّ الاختلافِ وشرعيَّةِ التَّأويلِ وضرورةِ المُحاورَةِ والمُنَاطَرَةِ والإقناعِ العقليِّ إلى دُعاةٍ إلى التَّقْلِيدِ والرَّأيِ الواحدِ ، فألقوا ما بأيديهم من أقلامٍ وقراطيسٍ ليعوضوها بسياطٍ وعصيٍ يفرضون بها على النَّاسِ اجتهاذاً مُعَيَّنًا أنزلوه منزلةَ العقيدةِ وجعلوه أسَّ الإسلامِ وجوهزه !

وتلك فتنةٌ حقيقيَّةٌ قلبتِ المشروعَ الأصليَّ للمُعْتَزِلَةِ رأساً على عَقِبٍ وحوَّلته إلى نقيضه ، وانعكس ذلك سَلْبًا على الخواصِّ والعوامِّ ، مما أرغم السُّلطةَ السِّيَاسيَّةَ نَفْسَها - التي تبنَّت المشروعَ ذاته في بدايته - على مُراجعةِ حساباتها والتَّفكيرِ في إنقاذِ الوضعِ ، جانحةً إلى التَّضحيةِ بحلفائها الغضويِّينِ والميلِ إلى خُصومِهِم من الذين قَلَّوا الكلامَ المُعْتَزِلِيَّ وقَلَّوا معه كلَّ كلامٍ بعدَ أن جعلت تجربةَ المُعْتَزِلَةِ في ذاكرتهم معنى الكلامِ مَقْرُونًا بكلِّ مَظَاهِرِ الإكراهِ والعنفِ وامتحانِ الضَّمائرِ واستبدادِ الفكرِ .

ولم يكن بُدٌّ للدَّولةِ بعد أن رأت استنفحال أمر تلك الفتنة ، وسئمت طول مُدَّتِها وازدياد القاعدة الشَّعبية المناصرة لفئة المُعدِّين والمُطازرين ، ممَّن سيُسْمَوْنَ أنفسهم « أهل السُّنة » - من منطق سياسيٍّ ذرائعيٍّ - إلا أن تقلبَ ظهر المِحنِ لمُنظريِّ مشروعها الفكريِّ الأوَّل ، وتمنعهم خُصوصًا من مُمارسةِ نشاطهم الفكريِّ الكلاميِّ ، وتُطلق العنانَ للتيار المُعارضِ المُتنامي الذي لم يكن مُنتظرًا أن تأتي مواقفه العنيفةُ ضدَّ مشروعيةِ علم الكلام وأحكامه الإقصائيةِ ضدَّ المشتغلين به ، خاصَّةً منهم المُعتزلةُ ، بل وحتى ضدَّ الإمام أبي حنيفة النعمان ، إلا مُناسبةً للعنفِ الذي سلطَ عليه من قِبَلِ هؤلاء ! وكان الضَّحِيَّةُ التي ضاعت في خِضَمِّ هذا الانفلات الفكريِّ هو الاجتهاد الكلاميِّ العَقديِّ والثَّراتِ الكلاميِّ الذي لعب أدوارًا طلائعيةً في تثبيت القيم والمفاهيم الإسلاميَّة وتَرْك بصماته الإيجابيةِ باديةً في جُلِّ علوم الإسلام ، تفسيرًا وفقهاً وأصولًا ولُغةً .

إنَّ المصادر التَّاريخيةَ دالَّةٌ على أنَّ تجربة المُممارسةِ الكلاميةِ قبل فتنة «خَلق القرآن» كانت تجربة غنيَّة - فكرًا وممارسةً - أفادت منها دولة الخِلافة بالمشرقٍ مثلما أفادت منها بعض الدَّول النَّاشئة في الأطراف الغربيَّة - كما هو الشَّان بالنسبة لدولة الأدارسة بالمغرب - غير أن فتنة خَلق القرآن العَقديَّة التي ورَّطت أصحابها في فتن اجتماعيةٍ وسياسيةٍ أوشكت أن تنسفَ كلَّ إيجابيات المرحلة السَّابقة ، بل إنَّ مؤشراتِ رُدود الفعل من قِبَلِ المُضطَّهدِ والمُمتحنِ الأكبرِ أحمدَ بن حنبلٍ تُوحى بالتبشيرِ ببدلٍ يقف على التَّقويضِ ممَّا أسَّسه أولئك الخصوم الذين احتموا برجل السياسة واستعانوا بعنف السُّلطة ؛ فلا غرورٌ أن تأتي رُدود فعل المُضطَّهدين واختياراتهم الفكريةَ عنيفةً كعنف السياسة التي اکتوا بناها! وفي خِضَمِّ رُدود الأفعال هذه تضيع الحقائقُ ويُفتقد الإنصافُ ويتيه النَّاسُ ويضلُّون عن العدلِ والطَّريقِ الوسطِ .

المشروع الوسيطّي عند الإمام الأشعريّ :

١ - ذلك هو الوضع الفكريّ والاجتماعيّ والسياسيّ العام الذي نفترض أنّ الإمام الأشعريّ قد وضعه نُصِبَ عينيه ، مُحاولاً تقييمَ مواقف أطراف النزاع فيه ، مُراجِعاً أسبابه ومُتأملاً عواقبه ومُخطّطاً لإصلاحه ، وذلك ما يُعطي للمشروع الأشعريّ معناه ويوضح منطّقه الذي فرضه التاريخ ولم تفرضه تلك الرؤى .

والحكايات التي لا قيمة موضوعيّة لها ممّا رواه ابن عساكر ، المتوفّي سنة ٥٧١هـ عن تحوّل هذا الإمام الأكبر عن مذهبه الكلامي القديم وانتهاجه نَهْجاً وسطاً يُعيد الاعتبار للاجتهاد العقدي ويدرأ عنه إفراط المتأولين وتفريط النُصيّين . ولا ريب أنّ هذا المشروع الإصلاحيّ «الوسطيّ» ليس مُجرّد خدّ هندسيّ أو وسط مكانيّ ، وإنّما هو يقتضي إعادة تقييم موضوعيّ شامل لمنهجيّتين مختلفتين سار عليهما حتى الآن علّمان خطيران من علوم الإسلام ؛ علم الكلام الذي نعته الإمام أبو حنيفة بـ «الفقه الأكبر» ، وعلم الحديث والآثار الذي نأى أصحابه عن الاجتهاد العقدي ، وحُصروا أنفسهم في ضبط الرواية وتخليصها من الدُخيل والموضوع ، وشدّدوا على وجوب الأتباع والوقوف عند ظواهر النُصوص والتزام الرُسوم .

وكم كان حرّاً أن يُعدّ هذا الاختلاف بين التوجّهين المذكورين اختلافاً طبيعيّاً محموداً ، لا يستدعي استعجالاً في الفضل بينهما ولا يقتضي القطع في الحكم والتّرجيح بين منهجيهما ، لولا أنّ الاختلاف بينهما تطوّر إلى خلاف اتّخذ مظاهر سياسيّة عنيفة وصلت سُطّايها إلى جمهور المسلمين وعامّتهم ، وهم مادة الإسلام وأساس دولته . وبذلك تحوّل الخلاف إلى فتنة حقيقيّة داخل دولة الخلافة الشنّيّة ذاتها ، فوجب الإسراع بإطفاء جمرتها

وإخماد أسبابها، والتفكير بعد ذلك في بديل يشتهدف إعادة تشكيل الفكر الإسلامي بعيداً عن علو الفريقين وعن مزائق المنهجين .

٢ - والمُلاحظُ في هذا المشروع التصحيحي لاتجاه وبديل أبي الحسن الأشعري، أن هذا الأخير بالرغم من إظهاره عبارات التعاطف والمساندة لأحمد بن حنبل في محتته، وإعلانه على الملأ أنه يدين بما كان يدين به ذلك الإمام، إلا أن هذه المساندة المبدئية لم تكن لتجعله ينسلخ عما راكمه من تجربة كلامية طويلة فيشايح أتباع ابن حنبل دون شروط وضوابط، خاصة بعد أن قبل هؤلاء الأتباع أن يلعبوا الدور نفسه الذي لعبه خصومهم المعتزلة؛ فاستعدوا السلطة ضد كل من لا يقول بمقالاتهم ويدين ببياناتهم العقيدية، وأغروا السلطة بملاحقة المشتغلين بعلم الكلام بعد أن أفتوا الناس بتجريم أصحابه وتحريم النظر في مصنفاة . وإن ما له دلالة في المشروع الإصلاحى لأبي الحسن الأشعري جرضه في هذا المقام على الإبقاء على مسافة فكرية تفصله عن أولئك المنتصرين الجدد الذين تعاطف مع زعيمهم؛ ولكنه تعاطف لا يسوغ سكوته عن قصور ما ارتضوه من منهج عقدي رأى فيه أبو الحسن قاصمة الدهر وعقماً فكرياً وتقصيراً لا يقل سلبية عن علو المعتزلة .

هنا يُبادر الإمام الأشعري إلى إعلان موقفه هذا فيسارع إلى كتابة رسالة في الدفاع عن شرعية الفقه الأكبر، وهي رسالة لعل أول ما يستوقفنا فيها عنوانها الذي هو « استحسان الخوض في علم الكلام »، إذ هو عنوان دال بحد ذاته؛ حيث يُفهم منه أنه إذا كان هذا التيار الحنبلي المنتصر أفتى - ولا يزال يُفتى - بتحريم الاشتغال بعلم الكلام ويُصدر الفتاوى والبيانات الفردية والجماعية بذلك، ومهما تكن الاعتبارات الفكرية والسياسية لمثل هذه الفتاوى فإن هناك من المسوغات الشرعية والأسباب المنطقية ما يجعلنا نُؤكد - خلافاً لتلك

المواقف - على الفائدة الكبرى لعلنا هذا ؛ بحيث تجعلنا تلك الفائدة نَمِيلُ على الأقل إلى استحسان الخوض في هذا العلم ، وأعتقد أنه لا يمكن تقدير عنوان رسالة الأشعري هذه دون أن نُذَكِّرَ بمنزلة « الاستحسان » في المذهب الفقهي والأصولي الشافعي الذي كان عليه أبو الحسن ؛ فالإمام الأشعري كان على وعي تام بأن « الاستحسان » قاعدة منهجية ومعرفية مرفوضة في المذهب الفقهي والأصولي الشافعي ؛ لأن « من استحسَن فقد شرَّع » ، على حد قول الإمام الشافعي ؛ إلا أن أبا الحسن - في سبيل الدفاع عن مشروعية علم الكلام ضدَّ معارِضيه ، ومن موقع تجربته الطويلة في مدرسة المُعْتَزَلَةِ - يَضْطَرُّ هذه المرَّة أن يهرع إلى المذهب الفقهي المالكي الذي يحتلُّ فيه الاستحسانُ منزلةً مُهمَّةً تجعل منه تسعة أعشار العلم ؛ فيأخذ من ذلك المذهب هذا المفهوم ويستنجد به ليوظفه في سبيل الدفاع عن مشروعية علم الكلام والتأكيد على فائدته العظمى للفكر الإسلامي جملةً .

ومفادُ ملحوظتنا هذه أنه ما كان لأبي الحسن الأشعري أن يتنكر لتكوينه الكلامي السابق في سبيل الدَّوْبَانِ في التيار الحنبلي الصاعد ، بل إنَّ التَّقدُّ الذي أظهره ضدَّ المُعْتَزَلَةِ والود الذي أبداه لزعيم الحنابلة لم يمنعه من استهلال رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بالتَّقرُّيع والتَّقدُّ لهؤلاء الذين أفتوا بتحريم النَّظَرِ العقلي في العقائد .

والذين هم في حقيقة الأمر - وعلى حدِّ قوله - ليسوا إلا أناسًا : « جَعَلُوا الجَهْلَ رَأْسَ مَالِهِمْ ، وَثَقُلَ عَلَيْهِمُ النَّظَرُ وَالبَحْثُ عَنِ الدِّينِ ، وَمَالُوا إِلَى التَّخْفِيفِ وَالتَّقْلِيدِ ، وَطَعَنُوا عَلَى مَنْ فَتَشَ عَنِ أَصُولِ الدِّينِ وَنَسَبَهُ إِلَى الضَّلَالِ وَزَعَمُوا أَنَّ الكَلَامَ ... « في دقيق الكلام ... » بدعةً وضلالةً .. واحتجُّوا بذلك على ترك النَّظَرِ في الأُصُولِ »^(١) .

(١) الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن =

ولا ريب أن هذا الاستهلال في هذه الرسالة إنما يُشير بالتقدُّد إلى ذلك التيار الانقلابي الذي بدأه الحنابلة عقب أقول نجم المعتزلة، والواقف على نص الرسالة المذكورة يُدرك حرص صاحبها أن يُبقي تلك المسافة بينه وبين هذا التيار، مثلما يُدرك أن الرجل بالرغم من انفصاله عن مذهبه المعتزلي القديم فإنَّ جوهر المذهب المتمثل في أعمال النظر والاجتهاد العقدي والتأويل العقلي والتماس أصول الأدلة والبراهين الججاجية من القرآن الكريم والدفاع عن شرعية الممارسة الكلامية في الجملة - كلُّ هذا بادٍ بوضوح في هذه الرسالة منهجًا ومُصطلحًا ومضمونًا.

ولعلَّ فيما سبق من قوله ما يُنهض دليلًا آخر على عُقم بعض المحاولات القديمة والمعاصرة أيضًا للفضل، في المذهب الأشعري، بين موقف الأستاذ المؤسس ومواقف الأتباع والتلاميذ من الأشاعرة خاصة، كالباقلائي والجويني والغزالي... وذلك اعتبارًا لكون الثبائن في الاجتهادات والاختيارات الكلامية هو أمرٌ واضحٌ ومُشاهدٌ داخل المذهب أو الاتجاه الفقهي أو الأصولي أو الكلامي الواحد.

ولا ينبغي أن يدلَّ ذلك على خلاف أو تضاد؛ ومن ثمَّ فمحاولة بعض الحنابلة - خاصة القدماء والمعاصرين - القطع ما بين مواقف أبي الحسن الأشعري ومواقف أتباعه من بعده ابتداءً من الباقلائي، إنما هي محاولة فاشلة غير مُقنعة؛ اعتبارًا لكون جوهر الفكر الأشعري وخصوصيته المتمثلة في نزعة التوفيقية وزوجه الوسطية أمورًا بائية لدى جميع أقطاب الفكر الأشعري، ابتداءً من مؤسس المذهب نفسه الذي أبان بوضوح عن توجهه الوسطي في رسالته حول استحسان الخوض في علم الكلام.

٣ - هكذا إذا صارت الوضعية الفكرية السائدة في عصر أبي الحسن الأشعري تعرف خللاً واضحاً ابتعد كثيراً عن وسطية الإسلام وسماحة شريعته؛ ورغم أن المقام لا يتسع لتفصيل القول في مختلف أسباب ذلك، يكون الاعتراف واجباً بأن المنهج الوسطي في الإسلام قد عاقت استيمرازه منبسطات ذات طبيعة سياسية في الغالب.

وهو ما سمح بالحديث عن «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين». غير أن هذا الاختلاف قد انتقل - أحياناً كثيرة أو قليلة - من مستواه المحمود إلى المستوى المذموم الموقع في الفرقة والتعصب وفي العنف الفكري والعملية المبيد صاحبه عن التوسط والإنصاف، وذلك ما ولد إحناً بين المسلمين، فضللاً بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض، كما شهد بذلك أبو الحسن الأشعري؛ حيث صاروا - على حد قوله: «فرقاً متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»^(١).

الأمر الذي يستوجب من الدارس والباحث المعاصر مراجعة العديد من تلك الأحكام القطعية الطافحة بالعنف، التي انتشرت مع الأسف الشديد دون ضابط شرعي أو مسوغ عقلي، والتي ترفض الاختلاف في الفهم والقراءة والتأويل، وتصم غيرها بالابتداع، بل وتخرجه أحياناً كثيرة - بالتصريح أو بالتلميح - من الجلة، وترميه بالكفر.

وقد بلغ هذا العنف والتشدد حدًا صار البعض معه يُفتي صاحبه بهجر كل مخاليف له على المستوى الكلامي والاجتهاد الفكري في هذا الباب، بحيث لا ينبغي لأي إنسان آخر أن يكلمه أو يسلم عليه... ولا يجالس، ولا

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،

القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ١: ٣٤.

يُصَلِّي خَلْفَهُ ، وَلَا يُزَوِّجُ وَلَا يُتَزَوِّجُ إِلَيْهِ ، وَلَا يُعَامَلُ وَلَا يُنَاطَرُ وَلَا يُجَادَلُ ...
وإذا لقيته في طريقٍ أخذت في غيرها إن أمكنك!

ويا ليت هذا الموقف من الخلاف داخل المجتمع الإسلامي اقتصر على الدعوة إلى مثل هذه المقاطعة الاجتماعية للمخالف، بل إنه لا يتأخر عن استدعاء رجل السلطة السياسية ضده، الذي يجب عليه بحسب هذه الفتوى: «إذ صحَّ عنده مذهب رجل من أهل الأهواء أن يُعاقبه المعاقبة الشديدة، فمن استحقَّ أن يقتله قتله»^(١). هكذا!

واضح أننا حينما نصل إلى هذا النوع من العنف نكون قد أدركنا ظهورنا لوسطية الإسلام وسماحته وسقطينا في غلوة يُبعِدنا عن روح العدل والإنصاف، وهو ما يجعلنا أمام نزعة إقصائية لا أدل على هيمنتها في عصر أبي الحسن الأشعري من كون جل الأعمال التي حاولت التأريخ للحركات الفكرية والاتجاهات الكلامية في الإسلام إنما كانت قناعتها الاعتقاد بحتمية الافتراق والخلاف والصراع، والخوض - من ثم - في إحصاء مُقتعل لعدد الملل والنحل وتعيين الفرقة الناجية منها... كل ذلك انطلاقاً من تأويل حديث «افتراق الأمة» الذي نعلم مقداره ما يحوم حول صحته ومضمونه من شك كبير^(٢)، بل ليس من المبالغة في شيء إذا أكدنا في ضوء طغيان تلك الروح الإقصائية المشار إليها أنه بات من المتعذر إنشاء تاريخ محايد للاتجاهات الفكرية في الإسلام انطلاقاً من جل المصادر القديمة التي نلاحظ أنها تكاد تُورِّخ للفرق والاتجاهات الفكرية المخالفة لها بطريقة معكوسة مع

(١) السبوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، بيروت، دار الفكر، ١٢٤.

(٢) قارن بهذا الضدد، السريحي عبد الله: «حديث افتراق الأمة»، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ١٩، ربيع ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٨٩ - ١٣٨.

سبق الإصرارِ وتعتمدِ التحريفِ والقراءاتِ المُغرِضة في كثيرٍ منِ المواطنِ؛ الأمر الذي يجعلُ تلكِ المصادرَ لا تُعيرُ اهتمامًا، سواءً للأسبابِ التاريخيةِ التي قد تُلقِي أضواءً على قيامِ تلكِ الاتجاهاتِ وظهورِها، ولا للمقاصدِ التي كانت تُحرِّكُها، أو للإمكاناتِ الدلاليةِ واللغويةِ لِنُصوصِ أصحابِها.

لهذا حَقَّقَ لأبي حامدِ الغزاليِّ - وانطلاقاً من منهجيته الأشعريةِ - أن يُشدِّدَ على وجوبِ الاحترازِ من تكفيرِ كلِّ مَنْ ينتمي لأُمَّةِ الإسلامِ وينطقُ بشهادته؛ وحيثُ إنَّ ساحةَ الاختلافِ تُعرفُ مُسرفينَ وغلابةً ومفتصدِينِ، ويُحرِّكهم في الغالبِ «التَّعصُّبُ واتباعُ الهوى دونَ النَّظَرِ للدِّينِ»، فإنَّ «دليلَ المنعِ من تكفيرهم أنَّ الثَّابِتَ عندنا بالنَّصِّ تكفيرُ المُكذِّبِ للرُّسولِ؛ وهؤلاءِ «المختلفون» ليسوا مُكذِّبينَ أصلاً، ولم يَبُتْ لنا أنَّ الخطأَ في التَّأويلِ مُوجبٌ للتَّكفيرِ، فلا بُدَّ من دليلٍ عليه، وثبتَ أيضاً أنَّ العُضمةَ مُستفادَةٌ من قولِ لا إلهَ إلا اللهُ قطعاً، فلا يدفَعُ ذلكُ إلَّا بقاطعٍ، وهذا القَدْرُ كافٍ في التَّشبيهِ على إسرافٍ من بَالغٍ في التَّكفيرِ ليس عن بُرهانٍ»^(١).

لا ريبَ أنَّ الإمامَ الغزاليِّ، في مُراجعتِهِ التَّقدييةَ هذه للاختلافِ، ونهجه هذه الوسطيةَ في تدبيره - إنَّما يَصدرُ عمَّا أسَّسه قبله الإمامُ الأشعريُّ، الذي نَبهَ في مُستهلِّ كتابه «مَقالاتِ الإسلاميين» إلى أنَّ المؤرِّخينَ للخلافِ الكلامي هم على حدِّ قوله: «بين مُعتمدٍ للكذبِ في الحكايةِ إرادةً للتَّشنيعِ على من يُخالفه، ومن بين تاركٍ للتَّقصِّي في روايته لِمَا يرويه من اختلافِ المختلفين، ومن بين من يُضيفُ إلى قولِ مُخالفيه من يَظهرُ أنَّ الحُجَّةَ تَلزُمُهُم به، وليس هذا سبيلَ الرِّبَّانِيِّينَ»^(٢)، بل رأينا نحن من يَتصدَّرُ في أيَّامنا

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢١٠-٢١١.

(٢) الغزالي: المصدر نفسه ٣٣.

هذه للتّحذير من خطر الفكرِ العُلَمانيّ المُتطرّفِ على مُجتمعاتنا الإسلاميّة في عصرِ العولمةِ ، فلا يَجد ما يُقرّبُ به إلى ذهنِ المُسلمِ المُعاصرِ في العالمِ خطرَ تلكِ العُلَمانيّةِ غيرِ تذكيره بما وصفه بخطرِ الفكرِ الأشعريّ في تاريخِ الإسلامِ على أهلِ « السُنّةِ والجماعةِ والسّلفِ » والمذهبِ الحنبليّ^(١)!

ولا نملكُ إلاّ أنْ نستغربَ حقّاً كيفَ لا يزالُ بيننا مَنْ تُعشِشُ في ذهنه مثلُ هذهِ الأحكامِ الإقصائيّةِ وهذهِ المفاهيمِ المُلتبسةِ ، وهو يزعمُ أنّهُ مع ذلكِ يَمتلكُ رؤيةً مُستقبليّةً إستراتيجيّةً تُبعدُ المسلمينَ عنِ التّطرّفِ والعُلُوِّ والغُفِ ، وتُرشدُهم إلى طريقِ الوسيطيّةِ !

٤ - لا شكَّ أنّ الإبقاءَ على مثلِ هذا التّصوّرِ للمشهدِ الفكريّ في الإسلامِ ، واشتِناساخه من جديدٍ وترديدِ مَقولاته في أيّامنا هذه - من شأنه أنْ يُمثّلَ عائقاً معرفيّاً أمامِ الدّارسِ المُعاصرِ لَتَمَثُلَ طبيعةُ الفكرِ الإسلاميّ بمنهجيةٍ تلتزمُ الموضوعيّةِ وتتوخّى الإنصافَ ... من ثمّ - وفي ضوءِ الملحوظاتِ التّقديّةِ السّابقةِ لأبي الحسنِ الأشعريّ - وجب التّسلّحُ بمختلفِ أدواتِ التّحليلِ والتّقديِ والمُراجعةِ للأحكامِ ، وتبيّينِ حقيقةِ وأسبابِ الخلافِ .

وإذا كانَ القُدماءُ يُغالون في التّخصيصِ على الأسبابِ العقديّةِ في الخلافِ الكلاميِّ مُقابلِ إصرارِ المُعاصرينَ من المؤرّخينَ على دورِ الأسبابِ السياسيّةِ - فإنّنا نرى من جهتنا أنّ هُنالكِ عاملاً آخرَ لا يقلُّ أهميّةً في تعميقِ الخلافِ بين المسلمينَ ، ألا وهو العاملُ اللّغويُّ ؛ إذ قلّما ينتبه الدّارسون القُدّامى والمُعاصرون إلى ما قد يكون وراءِ الخلافاتِ الكلاميّةِ من أسبابٍ أُخرى تُرجِعُ إلى عدمِ توحيدِ الرّؤيةِ اللّغويّةِ وعدمِ الانطلاقِ من أرضيّةٍ مُشتركةٍ تُحدّدُ

(١) انظر هذا التّمودج من التّفكيرِ الإقصائيّ في مقالِ ماجد محمد الحمد : حتى لا يتكرّر

المجال المُصطلحيّ المُستعمل في أثناء الحوار والمُناظرة، الشَّيء الذي قد يترتب عليه إبداء أحكامٍ والزاماتٍ للخصم لا تلزمه حقيقة؛ نظرًا لِفُقْدَانِ الشَّرْطِ الأساسِ لِصِدْقِ تلك الأحكامِ والإلزاماتِ، ألا وهو الاتِّفَاقُ على المجالِ المُصطلحيّ وتَوجيدِ مفاهيمه... وتلك صورةٌ أخرى من صورِ الخِلافِ بين الأتجاهاتِ الكلاميَّةِ والأُصوليَّةِ والفلسفيَّةِ.

خاتمة : الوسطيَّةُ الجامعيَّةُ :

١ - تلك بعضُ معالمِ المشروعِ الوسطيِّ في الفكرِ الأشعريِّ، لعلَّ أبرزَ دَلالاتِها ذلك الإجماعُ الكلاميُّ خاصَّةً بين المُعتزليَّةِ والأشاعرةِ حولَ رفضِ التَّقليدِ في بابِ العَقيدةِ، ومن حُسنِ حَظِّ التَّجربةِ الإسلاميَّةِ خُلُوها من مثل تلك «المَجاميعِ العَقديَّةِ» التي امْتَلَأَ بها تاريخُ المسيحيَّةِ؛ تلك المَجاميعِ التي ربطت فرضِ العَقيدةِ بقوَّةِ الشُّلطةِ السِّياسيَّةِ، وجعلت نوعَ تلك العَقيدةِ مرهُونًا بعددِ المُصوِّتين على شَرعيتها والحاضرين للتداولِ في فَرَضِها...!

ولقد كان يُراد لما سُمِّي «البيان القادري» الصادر سنة ٤٠٩هـ، أن يكون بمثابة «مَجْمَعِ نَبِيَّةٍ» في الإسلام، يفرضُ تصوُّرًا عَقديًّا خاصًّا على المسلمين بتأييدٍ وتزكيةٍ وضغيطٍ من الشُّلطةِ السِّياسيَّةِ القائِمةِ... ولكن ذلك البيان الذي كان مُجرَّدَ إفرازٍ لوضعٍ سياسيٍّ خاصٍّ كان مَصيره الفشل؛ حيث تراجَعَ مُبكرًا أمامَ مَدارسٍ واتِّجاهاتٍ كانت ترى ضرورةَ النُّظَرِ العقليِّ في النُّصُوصِ وتقولُ بمشروعِيَّةِ التَّأويلِ للمُضامينِ العَقديَّةِ بما يتفق ومَقاصِدِها الشَّرعيَّةِ دونِ الوقوفِ عند ظواهرها اللُّغويَّةِ.

وقد وجد هذا الاتِّجاهُ في أبي الحسنِ الأشعريِّ نموذجًا صالحًا للاقتداء؛ حيثُ إنَّ أبا الحسنِ الأشعريِّ، رغمَ تعاطفه مع أحمدَ بنِ حنبلٍ في

محنته السياسيّة، فإنّه ما فتى يُعبّر عن رفضه للتوجّه الحنبلي ذاته الذي ستظهر بعض معالمه فيما بعد فيما سُمي «البيان القادري» فأنبرى الأشعري رغم ذلك؛ مُدافعاً عن مشروعية النّظر العقلي في العقيدة، مُندداً بإقامة العقيدة على محض التّقليد، ومُشدداً على «استحسان الخوض في علم الكلام» خدمةً لمقاصد الإسلام العقديّة ودفعاً للأطروحات المناقضة، ومهما كانت مسوّغات الدّعوة إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»، فإنّ الدّفاع عن الأصول العقديّة للإسلام وتمييزها عمّا يُخالفها هو مما اقتضته مصلحة الإسلام وثبتت «استحسان» الخوض فيه.

وسوف يُؤيّد فقيه الأندلس الكبير ابن رشد الجدّ، المتوفى سنة ٥٢٠هـ منطق هذا الاستحسان الأشعري بالرّغم من ميله إلى «إلجام العوام عن علم الكلام» حيث يؤكد في فتواه المشهورة حول الاختلاف الكلامي أنّ: «من شدّ في الطّلب وله حظّ وافٍ من الفهم فمن الحظّ له أن يقرأها - الأصول الأشعريّة - إذا وجد إماماً فيها يفتح عليه مُغلّقها؛ لأنّه يزداد بقراءتها والوقوف عليها بصيرة في اعتقاده، ويعرف بذلك وجه الكمال في العِلْم، ويدخل في الصّنف الذي عناهم النبي ﷺ بقوله: «يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(١).

من هنا وجب التّمييز ضرورةً بين العقيدة الإسلاميّة وبين الاجتهاد الكلامي في العقيدة، تماماً كما يتمّ التّمييز بين المقاصد الشرعيّة الكلّيّة القطعيّة وبين المذاهب الفقهيّة القائمة على الاجتهاد والأحكام الطّنيّة، وكما

(١) انظر: نص فتوى ابن رشد الجدّ، المتوفى ٥٢٠هـ عند محمّد عابد الجابري في نشرته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلّة لابن رشد الحفيد، المتوفى ٥٩٥هـ مع تأويل مُتّصف ومعكوس لنص الفتوى! بيروت - مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨م: ٤٥، ٥٨-٦٢.

أنه من الخطأ اعتبار مذهب فقهي معين وخذَه المُعَبَّرَ عن جَوْهَرِ الشَّرِيعَةِ ومُرَادِ الشَّارِعِ فِي بَابِ الْمُعَامَلَاتِ، فَمِنَ الخَطَأِ كذَلِكَ - وبشكْلِ أَقْوَى - اعتبَارُ تَأْوِيلِ كَلَامِيٍّ مُعَيَّنٍ دُونَ غَيْرِهِ الرَّأْيِ الْمُطَابِقِ لِلْعَقِيدَةِ الإِسْلَامِيَّةِ .

إِنَّ مِغْيَارَ الانْتِسَابِ إِلَى العَقِيدَةِ وَمِيزَانَهُ قَائِمٌ أَسَاسًا عَلَى الإِقْرَارِ بِالتَّوْحِيدِ المُطْلَقِ وَالتَّنْزِيهِ الخَالِصِ لِلذَّاتِ الإِلَهِيَّةِ، وَالإِقْرَارِ بِالنَّبُوَّةِ وَبأنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ سُلْسَلَةِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ، وَالإِيمَانِ بِيَوْمِ الحِسَابِ، وَاعتبَارِ القُرْآنِ مَصْدَرًا لِلْقِيَمِ وَمَصْدَرًا لِلتَّشْرِيعِ، وَاتِّخَاذِ السُّنَّةِ دَلِيلًا مُرْشِدًا لِلتَّنْزِيلِ تِلْكَ القِيَمِ وَذَلِكَ التَّشْرِيعِ عَلَى أَرْضِ الوَاقِعِ .

ذَلِكَ هُوَ المِغْيَارُ العَامُ الَّذِي يَضْمَنُ انْتِسَابَ الفَرْدِ إِلَى مِلَّةِ الإِسْلَامِ، وَيَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ التَّنْظُرُ فِي تَقْدِيرِ كَفَاءَةِ هَذَا الفَرْدِ أَوْ قَدْرَتِهِ عَلَى اسْتِيعَابِ ذَلِكَ المَضْمُونِ العَقْدِيِّ، بِحَسَبِ الزَّمَانِ وَالمَكَانِ، وَبِحَسَبِ المَسْتَوَى العَقْلِيِّ وَالتَّكْوِينِ العِلْمِيِّ وَالاِتِّزَامِ الخَلْقِيِّ .. وَتِلْكَ عِلَّةٌ قَوِيَّةٌ مِنْ عِلَلِ الإِخْتِلَافِ وَالاِجْتِهَادِ الكَلَامِيِّ الَّذِي كَثِيرًا مَا أُسِيءَ فَهْمُهُ وَلَمْ يُنْتَبَهَ إِلَى مَقَاصِدِهِ، خَاصَّةً فِي تِلْكَ المَوَاطِنِ الَّتِي تَلَبَّسَتْ بِالإِخْتِلَافِ السِّيَاسِيِّ، فَعَمَّقَتْ - دُونَ مَسَوِّغٍ مَعْقُولٍ - الإِخْتِلَافَ الكَلَامِيَّ، أَوْ لَمْ تُؤَكِّدِ المَصَادِرَ المُغْتَرِزِيَّةَ خَاصَّةً - وَالمَصَادِرَ التَّارِيخِيَّةَ عَامَّةً - أَنَّ الإِخْتِلَافَ مَعَ القَدْرِيَّةِ كَانَ خِلَافًا سِيَاسِيًّا بِالأَسَاسِ، قَائِمًا عَلَى رَفْضِ أَيْدِئُولُوجِيَّةِ الجَبْرِ الأُمُورِيَّةِ؟ أَوْ لَمْ تُؤَكِّدِ المَصَادِرَ السُّنِّيَّةَ خَاصَّةً - وَالمَصَادِرَ التَّارِيخِيَّةَ عَامَّةً - أَنَّ الخَطَأَ الأَكْبَرَ لَدَى مُخْتَلَفِ فِرْقِ الشَّيْعَةِ - مُعْتَدَلَةٌ وَغَالِيَةٌ - مَحَاوِلَتُهَا الرِّفْعَ بِالإِخْتِلَافِ السِّيَاسِيِّ مِنْ مُسْتَوَى الاجْتِهَادِ المَصْلُحِيِّ القَائِمِ عَلَى الإِجْمَاعِ، وَالتَّنْظُرِ إِلَى المَسْتَوَى العَقَائِدِيِّ القَائِمِ عَلَى النَّصِّ المُقَدَّسِ؛ طَمَعًا فِي إِضْفَاءِ نَوْعٍ مِنَ القَدَاسَةِ وَالعِصْمَةِ عَلَى شَخْصِ الإِمَامِ رَجُلِ السُّلْطَةِ؟

وإذا ما تبيّن لنا اليوم بفضل التحليل الأيديولوجي لنشأة الفكر الشيعي «المذهبي» أنّ لجوء هذا الفكر إلى الاستنجاد بالنصّ وبالعقيدة لم يكن إلاّ سلاحاً أيديولوجياً لمواجهة واقع سياسيّ اتّسم بقدر غير قليل من الظلم والاستبداد، أفلا يتّضح من ذلك أنّ الخلاف بين السُنّة والشيعية كان - وما يزال - في عمّقه خلافاً سياسياً حول مواقفٍ سياسيّةٍ محدّصة، لم نعد نحن أبناء هذا العصر مُنخرطين فيها ولا طرفاً في تفاعلاتها؟ فأئى مسوغٍ منطقيّ وتاريخيّ لبقاء ذلك الخلاف السياسيّ إلى اليوم؟! وأئى خطأ دينيّ وتاريخيّ ترتّبه حينما نُضفي على تلك الظرفيّة السياسيّة المؤقتة بُعداً عقديّاً دينيّاً يقفُ على التّاريخ ويخلدُ في الوجودِ خلودَ الرّمان؟!!

إنّ تشديد الفكر الشيعيّ - خاصّةً منه الفكر الشيعي المعاصر - على القيم الإسلاميّة؛ كقيم إنسانيّة كلّية تُكرّس العدل والمساواة والشورى وتُبشّر بمجتمع إنسانيّ جديد قائم على مفاهيم ومعانٍ معقولةٍ في ذاتها، وتُحقّق مصالح حقيقيّة للنّاس كافة... إنّ هذه الإشادة بهذا «الفتح الإسلاميّ» في تاريخ البشريّة يتناقض تماماً مع الاعتقاد بأنّ الإسلام جاء ليُوصي لعليّ بن أبي طالب، دون باقي البشر، بخلافةٍ وحكم النّاس في العالم إلى يوم القيامة! وأنّ حقّ الحكم والتدبير السياسيّ حقٌّ موقوفٌ على عليّ وأبنائه من فاطمة الزّهراء تحديداً.

ولا شكّ أنّ محاولة إضفاء بُعدٍ عقديّ على هذا التّأويل السياسيّ، من شأنه أن يَنسِفَ من الأساس البعد الأخلاقيّ والإنسانيّ للإسلام، ويهدم عالميّة الدّعوة الإسلاميّة؛ إذ لا قيام لإنسانيّة الإسلام وعالميته بدون التّمييز بين المبادئ والكليات والمقاصد الثّابتة من جهة، والتنظيمات والتحوّلات الظرفيّة المتغيّرة من جهةٍ أخرى، ومن الخطأ الفاحش أن نُضفي على القضايا

السِّيَاسِيَّةُ النَّسْبِيَّةُ وَالْمُتَغَيِّرَةُ مَا نُضْفِيهِ عَلَى الْمَبَادِي وَالْقِيمِ وَالْعَقَائِدِ مِنَ الْقَدَاسَةِ وَالثَّبَاتِ وَالْإِطْلَاقِ .

٢ - من جهةٍ أخرى إذا جاز اعتبارُ مثل هذه الحقائق التاريخية وتلك الأسئلة الاستشكالية من بين الدُّرُوسِ والعِبَرِ التي يجب إبرازها من مُجْمَلِ تاريخ الاختلاف في الإسلامِ عامَّةً - وفي الخطاب الكلاميِّ خاصَّةً - فإنه من بين الدُّرُوسِ المُهمَّةِ الأخرى الممكن استخلاصها أيضًا من ذلك الخطاب ، والتي تُكْرَسُ شرعيَّة الاختلاف بعد أن تُحدِّد ضوابطه وتُقَعَّدَ أخلاقيَّاته - تَمَثَّلُ في ذلك الاعتراف الواضح بالمُخَالَفِ في المناظرة الكلامية ؛ بحيث نلاحظ أنَّ هذه المناظرة لا قيام لها إلا بالاعتراف أوَّلًا بحق الاختلاف ثمَّ بتمكن المُخَالَفِ ثانيًا من كلِّ الشُّرُوطِ التي تجعل منه خصمًا مُنَاطِرًا يملك من حقِّ التَّعبيرِ والوجودِ والاعتراضِ ما يملكه المُتكلِّمُ نفسه ؛ وهو ما يجعل من هذا الأخير مُحاوِرًا للآخرين داعيًا لهم لمشاركته في الحوارِ والمناظرةِ ، مما يُمكن المُخَالَفِ من فُرْصَةٍ لتوجيه الحوارِ والمناظرةِ موضوعًا ومنهجًا^(١) .

ولعلَّ هذا الجانب المنهجي في المناظرة الكلامية والتي برع كلُّ المُتكلِّمينَ في ضبطِ أخلاقيَّاتها - يُعدُّ من بين أهمِّ ما تمخَّضَ عن التجربة العقلية في الخطابِ الكلاميِّ في الإسلامِ ، وهو الجانب الذي يجب العودة إليه ، بالنظرِ إلى صلاحيته للاستثمارِ من جديدٍ في مُعالجةِ مُشكلةِ الاختلافِ في واقعنا المُعاصِرِ^(٢) .

(١) قارن بكتابتنا، الفكر الأصولي وإشكالية الشلطة العلمية في الإسلام، بيروت - دار المنتخب العربي، ١٩٩٩م، ٦٤-٧٠.

(٢) انظر بهذا الصدد، طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الزباط، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

وهنا يجب الاعتراف أنه بالرغم من الخلاف المذهبي الفكري والمتمعد في القراءة والتأويل بين الفرق الكلامية فقد تحصل لدينا من تاريخ الفقه الأكبر - علم الكلام - ثراث هو من الأهمية بمكان في باب أدب المناظرة وقواعد الجدل ومناهج الحجاج والتجاجج؛ تعدد من أفضل الآداب وأدق القواعد وأسلم المناهج العلمية لتنظيم الحوار ولتدبير الاختلاف ... ولعل زبدة علم الكلام بمختلف اتجاهاته وقيمه الإيجابية إنما تكمن في هذا البعد المنهجي الذي يشهد اليوم مبادرات علمية جادة لإحيائه ولتحيينه وفقاً للمناهج المنطقية واللسانية المعاصرة.

والجدير بالإشارة إليه في هذه الخاتمة أنه بالرغم من تلك الخلافات الكلامية والفقهية المذهبية المعروفة بين علماء الإسلام ومفكره، إلا أن ذلك لم يكن حائلاً دون استفادة بعضهم من بعض في مجال شكل الأرضية الأساس المشتركة بينهم، ألا وهي أرضية منطقي أصول الفقه الذي وُجد طريقة تفكيرهم؛ بحيث شكّل ذلك المنطق الأصولي نموذجاً ممتازاً لحصر المشاكل العملية والنظرية، وطريقة مثلى لتدبير الاختلاف فيها تديراً خاضعاً لضوابط عقلية يقينية ومقاصد شرعية كُلية.

ثم بعد هذا التأكيد على وجوب النظر، وبعد ذلك التنويه بالجانب المنهجي في الخطاب الكلامي القابل للاستثمار مجدداً في ضوء تطور العلوم المنطقية واللسانية ... يبقى بعد ذلك كله ضرورة الانتباه إلى إدراج المعرفة التاريخية ضمن وسائل تقييم الاختلاف في التجربة الكلامية عامة بقصد التمييز بين الثابت والمتحول في التراث الكلامي، والمُجمَع عليه، والشاذ من الأفكار والنظريات والمواقف.

ولعل في الرؤية الأصولية للخطاب الشرعي، وفي المعرفة التاريخية لتجاربه

الأمة وتحولاتها ، ما يُساعد على إعادة تقييم الخلاف الكلامي تقييماً علمياً يَدْفَع هذا العلم إلى تجديد إستراتيجيته القديمة ؛ تجديدًا يُمكنه أولاً من التَّفَتْح على علوم العصر - خاصَّةً منها العلوم الإنسانيَّة واللُّغويَّة - ويُساعدُه ثانياً على تحيين انشغالاته وإدراك الأولويات التي ابثلي بها مُسلمو العصر ، تلك الأولويات التي تحتلُّ فيها الصُّدارة مشاكلُ التَّكْيِيفِ والتَّقْيِينِ والتَّقَدُّمِ والهويَّةِ والتَّعَايُشِ مع الآخر المُخَالِفِ ، والتَّسَامُحِ معه والوعي بِخُصُوصِيَّةِ مفاهيمه ، وتاريخيَّةِ مشاكله العمليَّةِ وتصوُّراته الفلسفيَّةِ ، رغم كَوْنِها مشاكلَ وتصوُّراتٍ يتمُّ تسويقُها كتجارب إنسانيَّة كُليَّة ، من قبيل مفهوم العلمانيَّة والحداثَّة ، وحقوق الإنسان والديمقراطيَّة .

ونعتقدُ أنَّ أهمَّ الأحداثِ السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي صاحبتْ نهايةَ القرن العشرين وبدايةَ القرن الواحد والعشرين - قد أظهرتْ للجميع أنَّ القيمَ الدينيَّة والحضاريَّة والإنسانيَّة عامَّة قد صارت من جديد حاضرةً في أحداثِ العصر ، مؤثِّرةً مع عواملٍ أخرى في رسم مستقبلِ الإنسانيَّة عامَّة ، ومستقبلِ العلاقة بين الإسلام والغربِ خاصَّةً .

وذلك سببٌ وجيهٌ يدفَعنا لتجديد النَّظَرِ في عِلْمِ الكلامِ تجديدًا نُميِّزُ فيه بين الثَّابِتِ والمُتغيِّرِ والمُجتمعِ حوله والشَّاذِّ ، ونُعَلِّي فيه من شأنِ الرُّؤْيِ الفلسفيَّةِ ومناهجِ البَحْثِ وأخلاقيَّاتِ الحوارِ والمُناظرةِ ومَنظُوماتِ القيمِ ، بما يُساعدُ على تديير الاختلافِ وترشيده وتوجيهه ، تحقيقًا لمقاصدِ شرعيَّةِ كُليَّةِ وطلبنا لمصالحِ إنسانيَّة مشروعةٍ كُفيلَّةٍ بجعل الاختلافِ سبيلاً للتَّعارُفِ ، وداعياً للتَّواصلِ مع الآخر ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنَكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] .

الإمام أبو الحسن الأشعري

رَأْسُ الْمَنْهَجِ الْوَسْطِيِّ فِي الْمَذَاهِبِ الْكَلَامِيَّةِ

سلمان الشدوي

لا يَخْفَى عَلَى الْمُطَّلِعِينَ عَلَى الدِّيَانَاتِ - سَمَاوِيَّةٍ كَانَتْ أَوْ أَرْضِيَّةً - أَنَّهَا تُعَالِجُ قَضَايَا غَيْبِيَّةً مَعَ مُعَالَجَتِهَا لِلْقَضَايَا الْجَسِيَّةِ ، وَهَذِهِ الْمُعَالَجَةُ قَدْ تَكُونُ بِنَوْعٍ مِنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْبَحْثِ الْعَقْلِيِّ ، أَوْ بِنَوْعٍ مِنَ الْإِشْرَاقِ الرُّوحِيِّ وَالْكَشْفِ الْقَلْبِيِّ ، أَوْ بِدَعْوَى الْأَطْلَاعِ عَلَى أَخْبَارِ الْغَيْبِ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ وَالْإِلْهَامِ أَوْ الرُّؤْيَا أَوْ مَا شَابَهُ ذَلِكَ .

وَقَدْ اشتهرت الفلاسفة اليونانية من بين الفلاسفات العالمية ، وكانت لها مَذاهيبها وأصحابها كما اشتهر الإشراقيون^(١) والرُّوحانيون من أوروبا وآسيا ، من اليونان ومصر والهند ، وكان لهم دَوْرُهُمْ فِي صَنْعِ الْأَفْكَارِ الدِّينِيَّةِ بِصِبْغَةِ الْفَلَسَفَاتِ وَالْمَنَاهِجِ الْإِشْرَاقِيَّةِ الرُّوحِيَّةِ^(٢) ، وَلَوْلَا اِخْتِكَائُ الْمُسْلِمِينَ بِهِمْ أَيَّامَ

(١) يقوم هذا الفكر على أساس الاعتقاد بأنَّ الجسم قفصٌ وطاقرُ الرُّوحِ مقيَّدٌ فِي هَذَا الْقَفْصِ ، وَأَنَّ هَذَا الْقَفْصَ هُوَ حَجَرُ عَثْرَةٍ فِي سَبِيلِ الرُّقِيِّ وَالطَّيْرَانِ ، وَالرُّوحُ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَتَّصَلَ بِمَرْكَزِهَا الْأَصْلِيِّ وَمِنْجِهَاتِ الْحَقِيقَتِي حَتَّى تُفَارِقَ هَذَا الْقَفْصَ ، فَإِذَا يَجِبُ أَنْ يُكْسَرَ هَذَا الْقَفْصُ أَوْ تَضَعُفَ أَسْلَاكُهُ لِيُظْهِرَ طَائِرُ الرُّوحِ إِلَى وَطَنِهِ مَتَى شَاءَ . أَبُو الْحَسَنِ عَلَى الْحَسَنِيِّ النَّدَوِيِّ : الدِّينِ وَالْمَدِينَةِ ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ - بِيْرُوت ١٩٨٤ م ٦٧ .

(٢) وَالْمَبْدَأُ الْأَسَاسِيُّ لِهَذِهِ الْحَرَكَةِ وَلِهَذَا النِّظَامِ أَنَّ الْحَوَاسِ وَالْعَقْلَ وَالْعِلْمَ وَالْقِيَاسَ وَالِاسْتِقْرَاءَ وَالْبِرْهَانَ وَالِاسْتِدْلَالَ وَالنَّقْدَ وَالتَّحْلِيلَ - لَا يَفِيدُ شَيْءٌ مِنْهَا فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ فِي قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ ، بَلْ يَقِفُ حَاجِزًا مَنِيْعًا وَحِجَابًا صَفِيْقًا فِي الْعُثْرِ عَلَيْهِ ، وَيَجْنِي عَلَى صَاحِبِهِ ، وَلَا بُدَّ مِنْ الْمَشَاهِدَةِ لِحَصُولِ الْحَقِيقَةِ عَلَى وَجْهِ الْيَقِينِ ، وَلَا تُمْكِنُ هَذِهِ الْمَشَاهِدَةُ إِلَّا بِتَنْبِيهِ حَاسَةِ دَاخِلِيَّةٍ مِنْ نُورِ الْبَاطِنِ وَتَرْكِيَةِ النِّفْسِ ، الْحَاسَةِ الَّتِي تَدْرِكُ الرُّوحَانِيَّةَ وَمَا وَرَاءَ الطَّبِيعِيَّاتِ ، كَمَا تَدْرِكُ =

فُتُوِحِهِمْ وَانْتِصَارَاتِهِمْ وَتَعَرُّفِهِمْ عَلَى هَذِهِ الثَّرْوَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ لَطُفِيَّتِ فِي بَسَاطَةِ النَّسِيَانِ ، وَكَانَتْ فِي خَبَرِ كَانَ .

أَمَّا الدِّيَانَاتُ الشَّرْقِيَّةُ الْإِيرَانِيَّةُ وَالْهِنْدِيَّةُ الَّتِي كَانَتْ تَدَّعِي مَنْابِعَهَا السَّمَاوِيَّةَ وَتَقُومُ عَلَى الْإِلَهَامَاتِ ثُمَّ الْإِشْرَاقَاتِ وَالْكَشُوفِ - فَلَمْ يُعْرِزْهَا الْمُسْلِمُونَ اهْتِمَامَهُمْ ؛ لِاعْتِمَادِهِمْ عَلَى الثَّبُوتِ الْخَاتِمَةِ وَالرَّسَالَةِ الْأَخِيرَةِ وَالْوَحْيِ وَالْإِلَهَامِ الْقَطْعِيِّ ، فَكَانَ الْأَخْذُ مِنْهَا وَالاعْتِمَادُ عَلَيْهَا جُنُوحًا إِلَى الْمُخَرَّفِ الْمَضْطَرَبِ ، وَشِبْهَ إِنْكَارِ الثَّبُوتِ الْخَاتِمَةِ .

وَجَاءَ دَوْرُ الْإِسْلَامِ الْأَخِيرِ الَّذِي فَرَضَهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلَى الْكَوْنِ كُلِّهِ وَالْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا : ﴿ إِنَّ أَلَدِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَمُ ﴾ [آل عمران : ١٩] ، وَأَنْزَلَ الْكِتَابَ الْأَخِيرَ وَالْوَحْيَ الْأَخِيرَ الْخَاتِمَ ، وَعَالَجَ الْقَضَايَا الْعَبِيَّةَ ؛ مِنْهَا مَا هُوَ فِطْرِيٌّ : ﴿ فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم : ٣٠] كَوْجُودِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْخَالِقِ الْمُتَصَرِّفِ الْمَعْبُودِ ، وَمِنْهَا مَا هُوَ عَقْلِيٌّ نَظْرِيٌّ يَحْتَاجُ قَبُولَهُ مِنَ الْمُؤْمِنِ إِلَى تَصَدِيقِ النَّبِيِّ ، وَلِغَيْرِهِ إِلَى التَّفْسِيرِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي يَحْكُمُ الْحَيَاةَ الْبَشَرِيَّةَ وَيَتَحَاكَمُ إِلَيْهِ فِي التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ .

وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْإِيمَانَ وَالثَّقَّةَ وَالاعْتِمَادَ وَالتَّصَدِيقَ بِنَاءً عَلَيْهِ وَعَلَى الطَّمَأْنِينَةِ الدَّاخِلِيَّةِ وَانْشِرَاحِ الصُّدْرِ - هُوَ أَقْوَى وَسَيْلَةٌ وَأَخْصَرُ طَرِيقٌ لِحَلِّ هَذِهِ الْقَضَايَا

= العيون الأشياء الظاهرة، ولا تنتبه هذه الحاسة إلا إذا قضي على المادية وأميتت الحواس الظاهرة، ولا يمكن تحصيل الحقائق إلا بهذا العقل الخالص الصميم (حكمة الإشراق) وبهذا الثور الداخلي (نور الباطن) الذي يتولد بالمجاهدات وإماتة النفس والفكر والمراقبة. الدين والمدنية لأبي الحسن التّدوي ٢٧ - وقال مشيرًا إلى ما فيه من المبادئ والمناهج المتشعبة الصعبة القيام بها على الإنسان، وكما تأثر مذهب ونظام خلقي في هذه الفلسفة الإشراقية، دخل في فرائضه ومبادئه تعذيب الجسم والاستئصال للرغبات الإنسانية كلها، وإماتة العواطف، والتبتل، والرهبانية، وسلم أن الجسم والروح ضدان لا يجتمعان، وأن سعادة الإنسان في أن يقهر الجسم ويصرف النظر عنه من أجل الروح. المصدر السابق ٦٨.

والعبور منها إلى الحياة العملية، وقطع ذابِر كُلِّ نِقَاشٍ أو جدالٍ يُثِيرُ الرِّبِيَّةَ والظُّنُونَ، فالإنسان مع هذا الإيمان الذي يَقْرَأُ فِي الْقَلْبِ، وَيَبْعَثُ عَلَى الْعَمَلِ، وَيَسْتَمِيتُ دُونَهُ الْمُؤْمِنُ، وَيَفِدِيهِ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ - هو الذي يُرَكِّزُ عَلَيْهِ الْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ، وهو الذي يُغْذِي الْحَرَكَاتِ، وَيَبْعَثُ عَلَى النَّشَاطِ، وَيُقِيمُ الدُّنْيَا، وَيُقْعِدُهَا، وَيُوَدِّي إِلَى الثُّورَاتِ الْإِضْلَاحِيَّةِ وَالتَّغْيِيرَاتِ الْجَدْرِيَّةِ .

لقد كانت معالجة القرآن الكريم لهذه القضايا، وتناول النبي ﷺ لها وشرحها وبيانها من هذه الناحية القلبية والروحية والنفسية والعاطفية، وتوجيه العقل والحكمة ومَلَكَ التَّدْبِيرِ وَالتَّفْكِيرِ إلى هذه الحقيقة - تشهد لها الأدلة الكونية الظاهرة وآيات الآفاق والأنفس الطبيعية التي كملها وفكر فيها الإنسان بعيدًا عن الفلستات الوضعية والجهود العقلية الصرفة التي لا تستقرُّ على نُقْطَةٍ وَاحِدَةٍ لاختلاف العقول وتفاوتها العظيم ومبادئ البحث ومنايحه المختلفة التي أدت إلى نتائج مختلفة تثير الشكوك وتغالط وتدع العقل حيران كما قال الشاعر:

نهاية إقدام العقول عقالٌ وغاية سعي العالمين ضلالٌ^(١)

كلما كان تفكير الإنسان حُرًّا من القيود العقلية الإنسانية المختلفة طليقًا في آيات الآفاق والأنفس، كان الوصول إلى حقائق القضايا الغيبية أسهل وأيسر وأمرًا فطريًا طبيعيًا، ولا يحتاج معه الإنسان إلى مُشَادَّةٍ وَمُعَالَبَةٍ و مُجَالِدَةٍ رُوحِيَّةٍ .

كان الصحابة رضي الله عنهم قد نشأوا هذه النشأة الإيمانية، ورُبُّوا هذه التربية الروحية، وتعلموا الإيمان قبل القرآن^(٢)، وكان القرآن المعجز ينزل عليهم فيه

(١) المقرئ: نفع الطيب ٥: ٢٣٢.

(٢) ورد في سنن ابن ماجه «باب في الإيمان» عن جندب بن عبد الله قال: كنا مع النبي ﷺ =

يُسْحَرُونَ السَّحَرَ الْحَلَالَ، وَبِنَفْسِهِ يَتَنَفَّسُونَ، وَبِحَوْهٍ يَتَكَيَّفُونَ، وَبِعَبِيرِهِ يَتَنَسَّمُونَ، فَيَزْدَادُونَ إِيمَانًا وَيَقِينًا وَإِشْرَاقًا تَلْقَائِيًا مِنْ دُونِ جَهْدِ عَقْلِيٍّ وَكَدِّ عِلْمِيٍّ وَبِحَبِّ نَظْرِيٍّ، إِنَّمَا هُوَ الْحِسُّ السَّادِسُ وَالذُّوقُ الْعُلُويُّ وَشَرَحَ الصَّدْرُ وَالتَّأَثُّرُ الْبَالِغُ الْعَجِيبُ الَّذِي لَمْ يَعْهَدُوهُ، وَلَمْ يَعْرِفُوا لَهُ سَبِيًّا إِلَّا أَنَّهُ وَحْيِي اللَّهِ، حِسًّا قَلْبِيًّا إِيمَانِيًّا مُتَعَلِّغًا فِي النَّفْسِ تَتَفَعَّلُ بِهِ النَّفْسُ بِشِدَّةٍ وَبِقُوَّةٍ: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا مَثَانِي نَفْسَعُرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٢٢].

لقد كان النبي ﷺ يعلم بالوحي، وكان يُشاهد بقلبه الغيوب، وقد أراه الله تعالى منها ما أراه بالعيون، كان هذا الشعور العُلويُّ المُرهُفُ، وانْشِراحُ الصَّدْرِ لِمَا يُلْقَى فِيهِ، وَالتَّوَرُّ الَّذِي يَنْكَشِفُ وَيَكْشِفُ الْحَقَائِقَ، وَرَفْرَفَاتُ الرُّوحِ وَإِشْرَاقَاتُهَا - مِمَّا يَظْهَرُ أَثْرُهُ جَلِيًّا لَيْسَ عَلَيْهِ فَحْشَبٌ، بَلْ عَلَى أَصْحَابِهِ وَمُجَالَسِيهِ وَشَاهِدِيهِ، فَكَانَ الْإِيمَانُ ذَوْقًا وَطَعْمًا وَشَرِبًا، أُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمْ لَذَّةً وَحِلَاوَةً وَبَشَاشَةً، فَلَا يَسْتَطِيعُ أَيُّ بَحْبٍ أَوْ جَدَلٍ - بَلْ أَيُّ وَسِيلَةٍ مِنْ وَسَائِلِ الضَّغْطِ أَيًّا كَانَ نَوْعُهُ - أَنْ يَتَغَلَّبَ عَلَى هَذَا الْيَقِينِ الَّذِي صَاغَ الْقَلْبَ، وَخَضَعَ لَهُ الْعَقْلَ بِسَكِينَةٍ وَطُمَأْنِينَةٍ، وَفَدَّتْ لَهُ النَّفْسُ النَّفِيسَ.

وقد كان وجودُ الله تعالى الأزلِيَّ وَخَلْقُهُ لِلْكَوْنِ لَا يَحْتَاجُ إِيمَانَهُ إِلَّا إِلَى «أَنَّهُ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^(١) «وَكَانَ فِي عَمَاءٍ»^(٢). هذه الإجاباتُ كانت تكفيهم، ورغم كلِّ العقائد الشُّرَكِيَّةِ

= ونحن فتیان حزاورة - فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ثم تعلمنا القرآن فزددنا به إيماناً. رقم الحديث: ٦٠. وأورده البيهقي في شعب الإيمان، في باب القول في زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضل أهل الإيمان في إيمانهم بزيادة يسيرة. رقم الحديث: ٥١.

(١) رواه البخاري: باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. رقم الحديث: ٢٩٥٣.

(٢) سنن ابن ماجه: باب فيما أنكرت الجهمية، رقم الحديث: ١٧٨، وسنن الترمذي باب من =

والإلحاد، والإباحية والتثليث والتثوية وغير ذلك، التي شوّشت العقائد وبلّبت العقول - لم يكونوا يأتون إطلاقاً لهذا الاضطراب الفكري.

كانت مسألة القدر من أهم ما شدّ انتباههم وآثار سؤالهم، فلقد علموا الخالق عادلاً لا يظلم، رحيماً رءوفاً، مجازياً على الحسنات والسيئات، فكيف به خلق خلقاً للجنة، وخلق خلقاً للنار، فقيم العمل إذا؟! (١) ولماذا كل هذا الجهد الدعوي والإصلاحى؟

وكان موقف النبي ﷺ إعادتهم إلى حظيرة الإيمان واليقين الذي لا يمس، وعدم الخوض في الأمور والقضايا التي لا يحلها العقل الصّرف، من ذات الله وصفاته؛ حيث لا قياس ولا موازنة ولا تشبيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

هذه التربية الإيمانية لو استمرت في القرون التالية، ولم يحدث من الشُرور والفتن وغياب النبي ﷺ من بينهم وانقطاع الوحي، والقضاء على كل فتنة في مهدها عن طريق التربية الرفيعة الحكيمة والمعالجة الفردية

= سورة هود رقم الحديث: ٣٠٣٤.

(١) كما ورد في سنن الترمذي: أنّ عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ﴿أنت بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾، فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه فأخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار، ويعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله فقيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله الله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله الله النار. (باب ومن سورة الأعراف) رقم الحديث: ٣٠٠١. ورواه أحمد في مسنده (مسند عمر بن الخطاب) رقم الحديث: ٣١١، واللفظ للترمذي.

والاجتماعية في كل مجال - لم يكن المسلمون في حاجة إلى علم البحث والجدل والمناظرة الذي سُمي «علم الكلام» .

° ° °

دُونَ الْقِرَاءِ الْكَرِيمِ فِي الْعَهْدِ الْأَوَّلِ وَحِفْظَ الرَّسْمِ وَالْحَطِّ وَالْقِرَاءَةِ ، فَلَمْ يَتَّعِ الْمُسْلِمُونَ فِي اضْطِرَابٍ وَبَلْبَلَةٍ فِي النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ ، وَلَمْ تُدَوَّنِ الْأَحَادِيثُ النَّبَوِيَّةُ حَسْبَمَا أَرَادَ الْخَلِيفَةُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ (١) ، فَتَوَزَّعَتِ الْجُهُودُ وَأَتَّسَعَ النُّطَاقُ وَتَنَوَّعَتِ الْمَصَادِرُ ، وَرَغِمَ الْأَتْفَاقُ عَلَى قَدْرِ كَبِيرٍ صَالِحٍ مِنَ الثَّرْوَةِ الْحَدِيثِيَّةِ كَأَحَادِيثِ الصَّحِيحِينَ - بَقِيَ الْمَوْضُوعُ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ لِلجَدَلِ الْعِلْمِيِّ وَالبَحْثِ النَّظَرِيِّ وَاختِلَافِ الْأَقْوَالِ .

كَانَ الْحَالُ فِي قَضِيَّةِ الْعَقَائِدِ أَوْ عِلْمِ الْكَلَامِ أَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ وَأَعْظَمَ ، فَلَمْ تُكْتَبْ هَذِهِ الْعَقَائِدُ - كَعَقَائِدِ أَوْ ضُرُورِيَّاتِ الدِّينِ الْعَقْدِيَّةِ - فِي الْعَهْدِ النَّبَوِيِّ وَعُهُودِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ ؛ لِعَدَمِ الشُّعُورِ بِالْحَاجَةِ إِلَيْهَا وَتَوَاتُرِ الْأُمَّةِ عَلَيْهَا .

وَلَكِنَّ الْفِتْنَ وَالْقَلَاقِلَ وَالاضْطِرَابَاتِ الَّتِي أَحَدَتْهَا الْيَهُودُ وَسَاعَدَهُمُ الْفُرْسُ

(١) كَانَ الشَّلْفُ الصَّالِحُ مِنَ الصَّنَائِعِ وَالتَّابِعِينَ لَا يَكْتَبُونَ الْحَدِيثَ ، وَلَكِنَّهُمْ يُودُونَهُ لَفْظًا وَيَأْخُذُونَهُ حِفْظًا إِلَى كِتَابِ الصَّدَقَةِ وَشَيْئًا يَسِيرًا يَقِفُ عَلَيْهِ الْبَاحِثُ بَعْدَ اسْتِفْصَاءِ ، حَتَّى خِيفَ عَلَيْهِ الدَّرُوسُ ، وَأَسْرَعَ فِي الْعِلْمَاءِ الْمَوْتُ . فَكُتِبَ (عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ) إِلَى عَامِلِهِ عَلَى الْمَدِينَةِ (أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَزْمِ الْأَنْصَارِيِّ) التَّابِعِي ، انظُرْ مَا كَانَ عِنْدَكَ - أَي : فِي بَلَدِكَ - مِنْ سُنَّةٍ أَوْ حَدِيثٍ فَارْتَبِعْهُ ، فَإِنِّي خَفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ وَلَا يَنْقَلُ إِلَّا حَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ ، فَتَوَفِّيَ عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَبْلَ أَنْ يَبْعَثَ إِلَيْهِ (أَبُو بَكْرٍ) بِمَا كَتَبَهُ ، وَكَانَ (عَمْرُ) قَدْ كَتَبَ بِمِثْلِ ذَلِكَ أَيْضًا إِلَى أَهْلِ الْأَفَاقِ ، وَأَمَرَهُمُ بِالنُّظَرِ فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَمْعِهِ . الرِّسَالَةُ الْمَسْتَطْرَفَةُ لِمُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْكُتَّانِيِّ ٣ ، وَسُنَنِ الدَّارِمِيِّ (بَابُ مِنْ رَخِصَ فِي كِتَابَةِ الْعِلْمِ) رَقْمُ الْحَدِيثِ : ٤٨٨ . وَقَالَ ابْنُ حَجَرٍ : قَالَ الْعُلَمَاءُ : كَرِهَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كِتَابَةَ الْحَدِيثِ ، وَاسْتَحْبَبُوا أَنْ يُؤَخَذَ عَنْهُمْ حِفْظًا كَمَا أَخَذُوهُ حِفْظًا ، لَكِنْ لَمَّا قَصُرَتِ الْهَمَمُ وَخَشِيَ الْأُمَّةُ ضِيَاعَ الْعِلْمِ دَوَّنُوهُ ، وَأَوَّلَ مِنْ دَوْنِ الْحَدِيثِ ابْنُ شَهَابٍ الزُّهْرِيُّ عَلَى رَأْسِ الْمِئَةِ بِأَمْرِ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ . فَتَحَ الْبَارِي ١ : ٢٠٨ .

والرُومانُ وكانت لهم في ذلك تجاربٌ امتلأ بها تاريخُهم العَقْدِيُّ وتاريخُ الحُرُوبِ والملاجِمِ فيما بينهم - أحدثت شُرُوحًا وتصدُّعاتٍ وفروقا .

أراد اليهودُ أولاً في العهدِ المدنيِّ النَّبويِّ أن يَحْشُدُوا القُوَى المُعَادِيَةَ لِجِهَاضِ الدَّوْلَةِ الوالِدَةِ، ولكنَّهُم بعد هزيمَتِهِم في غَزْوَةِ الحَنْدَقِ في خَيْبَرَ لَجَّثُوا إلى العَمَلِيَّاتِ الأخرى من سحرٍ وشعوذَةٍ، ثُمَّ عندما اتَّسع العُمُرَانُ وَفُتِحَتِ البُلْدَانُ، لا سِيَّما مُدُنُ إيرانَ، وذهب كسرى - صَبَّتِ القُوَى الفارسيَّةُ - وَتَسَانِدُهَا المُخَابِرَاتُ وَالعِمَالَةُ اليهوديَّةُ - بِكُلِّ قُوَاهَا وَدهائِهَا لِلانْتِقَامِ مِنَ الدَّوْلَةِ الإسلاميَّةِ، وَقُتِلَ عُمَرُ رضي الله عنه أولاً^(١)، ثُمَّ قُتِلَ عثمانُ رضي الله عنه ثانياً^(٢) في فِتْنَةٍ عَارِمَةٍ طَامَّةٍ أَعَمَّتْ وَأَصَمَّتْ وَفَتَحَتِ المِجَالَ واسِعًا لِتَفْرِيقِ المُسلمينَ وَتَشْتِيهِمَ واختلافِ الولاءاتِ والعداواتِ السِّيَاسِيَّةِ والحزازاتِ في النَّفوسِ .

وَفُتِحَ المِجَالُ لليهودِ والمجوسِ بصورةٍ خاصَّةٍ أَنْ يَغْتَبُوا بالدِّيَانَةِ، وَيُحَرِّقُوا النَّصُوصَ، وَيُخْتَلِقُوا أَفكارًا ونظريَّاتٍ تقوِّمُ على الولاءِ والبراءِ لِشَخْصِيَّاتٍ بعيْنِها، وتمويه النَّصُوصِ واستغلالِ بعضِ التَّصْرِيحاتِ، وإثارةِ التَّعْرَابِ الطَّائِفِيَّةِ والقَبَلِيَّةِ، ووضعِ الأحاديثِ، واختلاقِ النَّصُوصِ، وافتراءِ العَقَائِدِ، والتَّأويلاتِ الرَّكِيكَةِ التي تَعْبَثُ بالنَّصُوصِ ولا يُرادُ منها تحقيقُ المعنى أو التَّوَصُّلُ إلى مَفْهُومٍ، بل يَقْصِدُونَ منها الشَّخْرِيَّةَ مِنَ الدِّينِ والتَّهْكُمَ به ... إلخ .

ثُمَّ كانَ عهدُ عليٍّ رضي الله عنه سَاحِنًا بطبيعةِ الحَالِ؛ فقد تَهَيَّأَ الجَرُّ الذي أَرَادَهُ المُعْرِضُونَ، وَأشْعَلَتْ نَارَ الفِتْنَةِ الدَّهْمَاءُ، واستمرَّ القِتالُ بين أصحابِ

(١) كما ذكره مفضلًا الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه «الإصابة في تمييز معرفة الصحابة»

(باب العين بعد الباء) ٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ٤: ٤٥٦ .

محمد ﷺ؛ هؤلاء الذين ربّاهم النبي وكونهم طليعةً للجهاد ضدّ الكُفْرِ والشُّركِ والجاهليّة، والذين فتح بهم الجزيرة العربيّة، وهزم الدُولَ الرُّوميّة البيزنطيّة والدولة الفارسيّة الكسرويّة الساسانيّة، وعادوا في أقل من عشرين سنة بعد وفاة النبي ﷺ إلى الاشتجار أو الاقتتال فيما بينهم، وإذا كانت حُجّة رؤساء الفريقين الكتاب والسنة والاختكام إلى نصوصهما، فإنّه كانت هناك عناصرٌ خفيّةٌ تُثير - ما استطاعت - الفتن وتُوجِّج النار، ولا تدعها تخبو وتهدأ.

وقد كان في فريق الحقّ الصّراح والصدق البوّاح أناسٌ بدؤوا حرفيون في الفهم السطحي، عاطفيون ثائرين، لم يجد التفقّه في الدّين ولا تدبُّر كتاب ربّ العالمين إلى قلوبهم سبيلاً، ولم يعرفوا التّأدّب مع الكبار، ولا التّلمذ على الشيوخ، إنّما هي الحزبيّة الشكليّة والجمود المتحجّر والقسوة والغلظة - كانوا مع سيّدنا عليّ؛ لأنّهم رأوه على الحقّ الأبلج، فلمّا رأوه يُغيّر موقفه لمصلحة شرعيّة لم تُساعدهم عقولهم المتحجّرة الكاسدة إلا أنّ يخرجوا عليه وعلى الفريق الثّاني؛ فيقتلوه، ويضربوا النّصوص - بفهم جزئيّ حرفيّ جامد - على المفهومات الضيقة القاصرة، ويضربوا السنة بالكتاب والكتاب بعرضه بعض.

كانت فتنة الخوارج - بعنجهيّة التّكفير والتّفسيق والبغّي والعدوان لأفكارهم المتحجّرة المُشدّدة - أوّل فتنة عمياء عتت وطمت.

وكانت فتنة أخرى تحاك في خفاء - وبمخطّط فارسيّ - ودهاءٍ بإزاء ذلك؛ تُغالي وتُفرط وتُجنّح، وتأتي على حقائق الألوهيّة والرّسالة والمصادر الأساسيّة بالتّقض والهدم والفناء، تتخذ من شخصيّة الخليفة الرّاشد ومن قرابات الرّسول ﷺ مدخلاً لفتنة فارسيّة يهوديّة، وتحويل الدّين إلى خرافات وأباطيل، وتفريق جماعة المسلمين شيعةً وأحزاباً.

وفي هذه البيئة المضطربة والجوّ القاتم الخائق اندسّ الدجّالون المحرّفون

والمُلِحِدُونَ الزَّنادقة يُثيرون أسئلةَ حولَ وجودِ الله وصحةِ الوحيِ وصدقِ الكتابِ والثَّقةِ بالسُّنَّةِ واحترامِ الصَّحابةِ والإيمانِ بالغيبِ ومكانةِ العقلِ ... إلخ .

وكان موقفُ المسلمين المؤمنين الصادقين هو الموقفُ الإيمانيُّ بالكتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ الصَّحابةِ ومَنْ تبعَهُم بإحسانٍ؛ يؤمنون بما جاءَ كما جاءَ، لا يخوضون في مباحثٍ عقليةٍ جدليَّةٍ، ولا يصغون إلى تساؤلاتٍ ما أنزل اللهُ بها من سلطانٍ، فالله هو الحقُّ بأسمائه وصفاته كما جاءَتْ في كتابه من دون تأويلٍ ولا تعطيلٍ، والملائكةُ حقٌّ حسبما ذكروا في كتابِ الله تعالى وعلى لسانِ رسوله ﷺ، والنبِيُّونَ حقٌّ، والكتابُ حقٌّ، وأشراطُ الساعةِ حقٌّ، ويومُ الدِّينِ حقٌّ بكلِّ ما جاءَ فيه وعنه في كتابِ الله تعالى من دون تأويلٍ أو تمخُّلٍ أو تنصُّلٍ .

هذا هو موقفُ النَّاسِ العاديين، في بساطةٍ وسهولةٍ وتمسُّكٍ بالأوامرِ والنَّواهي ووقوفٍ عند حدودها الظَّاهرة، وكان هو موقفه من التَّصوُّصِ الفقهيةِ العمليَّةِ في عهدِ النَّبيِّ ﷺ إذ أمرهم بالإسراعِ إلى بني قريظة وأداءِ صلاةِ العصر هناك^(١)، وهناك موقفٌ آخرٌ ينظرُ إلى مقاصدِ الأحكامِ وخلفياتِها، ويتدبَّرُ التَّصوُّصَ، ويتفكَّرُ في الأوامرِ والنَّواهي، ويُعجِلُ العقلَ في حُدودهِ المشروعةِ، ويأخذ بالحكمةِ المأمورِ بها، ويُجِيلُ النَّظَرَ بجميعِ المجالاتِ ويَجْتَهِدُ وَيَقِيْسُ، وقد ظهر هذا الموقفُ - كَمثال - فيمن صلَّوا العصر في الطريقِ ثم وصلَّوا بني قريظة في الوقتِ المطلوبِ، فقد خالَفُوا ظاهرَ النَّصِّ، ولكن أدَّوا المعنى وفهموا المراد، وأقرَّهم النَّبيُّ ﷺ .

(١) البخاري (باب صلاة الطَّالِبِ والمطلوبِ راكبا وإيماء) رقم الحديث : ٨٩٤، وأورده في كتاب المغازي باختلاف يسير (باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إيَّاهم) رقم الحديث : ٣٨١٠ .

هذان موقفان جرتبتهما كل الأمم، والخاصة والعامّة في كل ملة، وفي كل عصر، فلم يُخلق الناس بصِفَاتٍ وَمَمِيزَاتٍ سَوَاءٍ، وَلَمْ تَنْزِلِ الشَّرِيعَةُ لِعَامَّةِ النَّاسِ فَحَسَبُ وَلَا لِلخَاصَّةِ فَحَسَبُ .

وإذا كنا يُمكننا أن نُسَمِّي الأوائِلَ « الملتزمين المحافظين » ، فإن غيرهم من « الشرعيين المثقفين المعاصرين » وإذا كان هناك بين أهل الرأي وأهل الحديث ما بينهما في الأصول والفروع ، فكذلك بين عامّة الرواة والمحدثين والعلماء الشرعيين وبين المتكلمين وعلماء الأصول ونوابغ العقلاء العصريين ما بينهم من مواقف تجاة الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية ، والغيوب التي عبّر عنها اللسان العربي بحقيقته ومجازه ، ومطلقه ومقتده ، وعامه وخاصه ، ومُحكّمه ومُتشابهه ، ودقيقه وجليله ، ومُجمّله ومُفضّله ، وظاهره ومؤوله ، إلى آخر ما هنالك من بحوث لغويّة لا ينفك عنها التفسير والحديث والفقهُ وعلمُ الكلام .

إنّ الدّارس لتاريخ علم العقائد يجد من الأمر الواضح البيّن - وهي طبيعة التّصوّص الأديبّة والقانونيّة في كل حضارة وديانة - أنّ النَّاسَ فِي كُلِّ مَنْحَى مِنْ مَنَاجِي الحَيَاةِ وَفِي كُلِّ مَجَالٍ مِنْ مَجَالَاتِ العُلُومِ وَالْمَعَارِفِ يَنْقَسِمُونَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ :

- ١ - قسم المُتشدّدين المُعاليين المُفرطين .
- ٢ - قسم المُتساهلين - أو المتجدّدين - المُفرطين والمُقصرين .
- ٣ - قسم المُعتدلين المتوسّطين القاصدين .

تجد هذا التّقسيم في علوم القرآن والسنة وعلوم الفقه وعلوم القواعد العربيّة ، وعلم التاريخ والاجتماع والاقتصاد ، وما إلى ذلك ، وهذا الذي

نجدّه ظاهرًا جليًا في علم القَوَاعِدِ والكَلَامِ، فهناك المُتَشَدِّدُونَ العُلَاةُ؛ كالخوارجِ والشَّيعَةِ والقَدْرِيَّةِ والجَهْمِيَّةِ والحَشَوِيَّةِ والمُعْتَزِلَةِ في بعض الجوانبِ، في تصوُّرهم المُعَالِي في التَّوْحِيدِ حَسَبَ المَقَائِسِ العَقَلِيَّةِ القَاصِرَةِ والقَوَاعِدِ المنطقيَّةِ أو الفِلسَفَةِ المُخَيِّجَةِ.

وهناك المُتَسَاهِلُونَ المُقَصِّرُونَ؛ كالمرجئة والكِرامِيَّةِ وَمَا شَاكَلَهُمْ.

وهناك المعتدِلُونَ المتوسِّطُونَ كالصَّحَابَةِ وأجَلَّةِ التابعين والأئمَّةِ الفُقَهَاءِ والمُحَدِّثِينَ الذين سَلَكَوا سَبِيلَ الأَخْذِ بِالظُّوَاهِرِ وَتَحَرُّجُوا مِنَ التَّأْوِيلِ؛ خَوْفًا ومَهَابَةً وإِجْلَالًا لِلتَّصَوُّصِ ومَحَافِظَةً عَلَى القَدِيمِ المَوْزُوثِ، وَالمَنْهَجِ المَسْلُوكِ فِي بَسَاطَةِ وَسَهُولَةِ وَرِعَايَةِ لِمَسْتَوَى عَامَّةِ النَّاسِ، كَأَثْمَةِ المُتَكَلِّمِينَ المُجَادِلِينَ، مِنْ عِبَاقِرَةِ العُلُومِ العَصْرِيَّةِ وَنَوَابِغِ العُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، الَّذِينَ رَأَوْا مِنَ الضَّرُورَةِ بِمَكَانٍ مُقَاوِمَةً الأَفْكَارِ الدَّخِيلَةِ وَالفِلسَفَاتِ الغَازِيَةِ وَالعَقَائِدِ المَدْسُوسَةِ المَخْتَلِفَةِ بِأَسْلِحَتِهَا وَآلَاتِهَا وَأَسَالِيِبِهَا؛ لِأَنَّهُمْ وَاجَهُوا حَرْبًا بَارِدَةً كَلَامِيَّةً إِزَاءَ الحُرُوبِ السَّاخِنَةِ المُشْتَعِلَةِ، فَإِذَا كَانَتْ هُنَاكَ الجِيُوشُ الإِسْلَامِيَّةُ وَقَادَتُهَا وَأَمْرَاؤُهَا يَسْتَعْتَدُونَ الأَسْلِحَةَ المُعَاصِرَةَ وَيَغْزُونَ البِلْدَانَ إِثْرَ البِلْدَانِ بِأَلْيَابٍ مُتَطَوِّرَةٍ وَاسْتِرَاطِيَجِيَّاتٍ تَفْرِضُهَا الحَرْبُ القَائِمَةُ - كَذَلِكَ كَانَ هَؤُلَاءِ العُقَلَاءُ الثَّبَغَاءُ الثَّبَلَاءُ لَمْ يَرَوْا بُدًّا مِنْ رَدِّ كَيْدِ المُجَادِلِينَ المَتَعَتِّينَ فِي نُحُورِهِمْ، وَقَلْبَ ظَهْرِ المِجْرَجِّ عَلَيْهِمْ، وَاسْتِغْلَالَ الأَسَالِيِبِ المُتَطَوِّرَةِ الجَدِيدَةِ لِلبَحْوثِ العِلْمِيَّةِ وَعَدَمِ الفِرَارِ مِنْهَا، وَالأَخْذِ بِمَذْهَبِ التَّأْوِيلِ المُتَأَسِّبِ اللَّائِقِ بِإِجْلَالِ التَّنْزِيهِ وَالمَقْبُولِ فِي فِقْهِ اللُّغَةِ وَمِيدَانِهَا الوَاسِعِ الأَرْحَبِ.

وَمِنَ المَقْرَرِ المَعْرُوفِ المَسْلَمِ بِهِ أَنَّ الإِمَامَ أبا الحَسَنِ الأَشْعَرِيَّ (٢٧٠هـ -

٣٢٤هـ)، الَّذِي عَاصَرَ أَوَاخِرَ القَرْنِ الثَّالِثِ وَالثَّلَاثِ الأَوَّلِ لِلقَرْنِ الرَّابِعِ، وَقَدْ

كَانَتِ المَجْتَمَعَاتُ الإِسْلَامِيَّةُ مَرَّتَ بِتَجَارِبَ مُرَّةً، وَخَاضَتْ حُرُوبًا سِيَاسِيَّةً

وكلامية شعواء، وظهرت فرق ونحل، وتمزق المسلمون، واستغل المعتزلة - خاصة، رغم أنهم وقفوا ضد الهجمة العقلية الإلحادية وقفة قوية صامدة علمية وأدبية - السياسة والحكم والسلطان لفرض آرائهم واجتهاداتهم الكلامية بقوة السياط وظلمة الرنازين والمعتقات، ولم يكن يليق ذلك بالباحثين العقلانيين والعلماء والكتّاب المناظرين - ظهر كشخصية متوسطة كتبت لها التجويد في علم الكلام.

وقد أراد الله تعالى أن ينشأ هذا الطفل - السعيد الميمون والسليم الفطرة - في جو علمي يسوده البحث والدراسة والكتابة والمناظرة والعلوم العقلية المستفيدة من علوم الشريعة، في تربية العلامة أبي علي الجبائي - شيخ المعتزلة في عصره بعد أن أفل نجم المعتزلة سياسيًا، ولكن استمر سلطان الجدلي والبحث - الذي تزوج أمه بعد وفاة والده إسماعيل، فكان ذلك تقديرًا وتوفيقًا من الله تعالى لحكمة جليلة أرادها، وهو أن يترئى هذا الياق في هذا الجو العلمي والمجادلات الكلامية والبحوث العقلية، مع دراسة الشريعة الإسلامية من منابعها الأصيلة؛ ليقوم بتجديد الإيمان وإعادة الثقة إلى النفوس ومقاومة الأفكار والفلسفات الغازية ودحر الزنادقة - وأهل الأهواء والأباطيل - بأساليب عصرية راقية متطورة يفرضها العصر والواقع والظروف.

ولم يكن هناك في صفوف العلماء المحافظين الممثلين للفكر الإسلامي المعتدل من يقوم هذا المقام ومن يجمع بين هاتين الثقافتين؛ فقد كانت الشقة والمسافة بعيدة بين العقلانيين الملتزمين - المعتزلة - وبين عامة العلماء المحدثين المتمسكين بظواهر النصوص العقديّة؛ حيث لا التقاء ولا مبادلة آراء ولا مجالس بحث وتحقيق، لا سيما بعد محنة الإمام الجليل أحمد بن حنبل على أيدي هؤلاء العصريين المتشددين الذين أثروا حتى على عقول

الحُكَّامِ والخُلَفَاءِ، ودَعَوْهم في غير هَوَادِةٍ إِلَى استِعْمَالِ القُوَّةِ وَالسُّلْطَةِ الَّتِي أَظْهَرَتِ الإِمَامَ - وَهُوَ مُحَدِّثُ أَهْلِ السُّنَّةِ العَظِيمِ صَاحِبُ «المُسْنَدِ» الجَلِيلِ، وَالعَالِمِ التَّقِي الصَّالِحِ، المُجْتَهِدُ الأُصُولِي البَارِعَ - عَلمًا لَا يُبَارَى، إِمَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ، الَّتِي اتَّفَقَتِ كَلِمَةُ المُسْلِمِينَ عَلَى جَلَالَةِ شَأْنِهِ وَإِمَامَتِهِ وَسِيَادَتِهِ؛ لِدِفَاعِهِ المَجِيدِ وَجَلْدِهِ وَصَلَابَتِهِ وَصِفَاتِهِ العَظِيمَةِ النَّبِيلَةِ.

كَانَتِ الأَجْوَاءُ المُكْهَرَّبَةُ وَخَلْفِيَّاتُ هَذِهِ المَحَنَةِ، وَتَحْوِيلُ القَضَايَا الكَلَامِيَّةِ إِلَى قَضِيَّةٍ سِيَاسِيَّةٍ، وَوُقُوعُ عُلَمَاءِ كَلَامِ المُعْتَزِلَةِ فِي هَذِهِ الجَرِيمَةِ - كُلِّ ذَلِكَ فَجْرٌ ضِدَّهُمْ وَضَدُّ كُلِّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَهُمْ أَوْ رَأَى رَأْيَهُمْ، مِنْ بَوَاعِثِ البُغْضِ وَالكِرَاهِيَّةِ وَالحَقْدِ وَالعَدَاوَةِ، مَا سَلَبَ مِنْهُمْ إِيْجَابِيَّاتِهِمْ وَدِفَاعَهُمْ عَنِ الإِسْلَامِ ضِدَّ الرِّئَاسَةِ وَالمُلْجِدِينَ وَالكُفَّارِ وَالمُشْرِكِينَ.

وَقَدْ انْقَلَبَتِ العَامَّةُ وَسَائِرُ عُلَمَائِهِمُ العَادِيِّينَ مِنْ أُمَّةِ المَسَاجِدِ وَالمُدْرَسِينَ فِي المَدَارِسِ وَالمُتَعَلِّمِينَ عَلَى المَنَابِرِ وَالقُصَّاصِ فِي المَجَالِسِ وَعَدَدٌ مِنَ العُلَمَاءِ الكِبَارِ لِانْتِمَائِهِمُ الخَاصَّةِ وَالإِصْرَارِ عَلَى بَعْضِ المَوَاقِفِ المَحَافِظَةِ - إِلَى خِيْمَةِ أُخْرَى دُعِيَتْ بِاسْمِ خِيْمَةِ السُّلْفِ «الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ» فَلَمْ يَكُنْ يُمَكَّنُ فِي هَذِهِ الظُّرُوفِ أَنْ يُخْرَجَ شَخْصٌ مِنَ خِيْمَةِ المُعْتَزِلَةِ وَيَدْعُو أَهْلَ السُّنَّةِ إِلَى مَنَهِجٍ جَدِيدٍ وَطِرَازٍ جَدِيدٍ وَبِحُوثٍ جَدِيدَةٍ.

وَلِذَلِكَ لَمَّا تَهَيَّأَ أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيُّ - بَعْدَ التَّشْبِيحِ بِتَنَاجِ المَدْرَسَتَيْنِ وَتَنْقِيحِ المَنَهِجَيْنِ - لَمْ يَكُنْ أَمَامَهُ لِلتَّعْرِيفِ بِنَفْسِهِ وَدَوْرِهِ وَفِكْرِهِ إِلَّا أَنْ يُعْلِنَ فِي المَسْجِدِ الجَامِعِ بِالبَصْرَةِ - مُلْتَقَى الأَفْكَارِ وَالعَقَائِدِ وَمِيدَانِ الحُرُوبِ الكَلَامِيَّةِ فِي العَصْرِ الَّذِي مَضَى - وَقَدْ رَفَى كَرْسِيًّا: «مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفَنِي فَأَنَا أَعْرِفُهُ بِنَفْسِي؛ أَنَا فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ، كُنْتُ أَقُولُ بِخَلْقِ القُرْآنِ، وَأَنَّ اللهَ لَا تَرَاهُ الأَبْصَارُ، وَأَنَّ أَفْعَالَ الشَّرِّ أَنَا أَفْعَلُهَا، وَأَنَا نَائِبٌ مُقْلِعٌ،

مُعْتَقِدٌ لِلرَّدِّ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ، مُخْرِجٌ لِفَضَائِحِهِمْ وَمَعَابِهِمْ»^(١).

وَيُصْرَحُ فِي آخِرِ كِتَابِهِ «الإبَانَةُ عَنْ أَصُولِ الدِّيَانَةِ»: «وَقَوْلُنَا الَّذِي نَقُولُ بِهِ وَدِيَانَتُنَا الَّتِي نَدِينُ بِهَا التَّمَسُّكَ بِكِتَابِ رَبِّنَا - عَزَّ وَجَلَّ - وَبِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا رُويَ عَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَثَمَةَ الْحَدِيثِ، وَنَحْنُ بِذَلِكَ مُعْتَصِمُونَ، وَبِمَا كَانَ يَقُولُ بِهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ - نَضَرَ اللَّهُ وَجْهَهُ، وَرَفَعَ دَرَجَتَهُ، وَأَجْزَلَ مَثَوْبَتَهُ - قَائِلُونَ، وَوَلِمَا خَالَفَ مُخَالَفُونَ؛ لِأَنَّهُ الْإِمَامُ الْفَاضِلُ وَالرَّئِيسُ الْكَامِلُ الَّذِي أَبَانَ اللَّهُ بِهِ الْحَقَّ، وَأَوْصَحَ بِهِ الْيَمْنَهَاجَ، وَقَمَعَ بِهِ بَدَعَ الْمُبْتَدِعِينَ وَزَيَّغَ الرَّائِعِينَ، وَسَكَّ الشَّاكِينَ، فَرَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ إِمَامٍ مُقَدَّمٍ وَجَلِيلٍ مُعْظَمٍ وَكَبِيرٍ مُفْهَمٍ»^(٢).

وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْإِمَامَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ حَنْبَلٍ لَمْ يَكُنْ مِنْ عُلَمَاءِ عِلْمِ الْكَلَامِ، وَلَمْ يُؤَلَّفْ فِيهِ كِتَابًا، وَلَمْ يُفْضَلْ فِي عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ بَابًا، فَظَنَّ كَثِيرٌ مِمَّنْ قَلَّدَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ فِي الْفِقْهِيَّاتِ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ كَذَلِكَ مُقَلِّدًا لَهُ وَأَنَّهُ عَلَى مَنَهْجِهِ فِي الْبَحْثِ وَالكِتَابَةِ، فَلَمَّا لَمْ يَجِدُوا ذَلِكَ عِنْدَهُ وَرَأَوْهُ يَخُوضُ فِي الْبُحُوثِ الْكَلَامِيَّةِ وَالْمُجَادَلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْمُنَاطَرَاتِ الْعَقْدِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ - الزَّمُوهُ بِمَا لَا يَلْتَزِمُ وَأَتَهَمُوهُ بِمُخَالَفَةِ مَنَهْجِ السَّلَفِ وَأَنَّ مَوَاقِفَهُ لَيْسَتْ مَوَاقِفَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ.

فَقَدْ اسْتَهْدِفَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ مِنْ قِبَلِ الْمُعْتَزَلَةِ؛ سَخِطُوهُ وَانْتَقَدُوهُ وَكَانَ مُنَافِسَتُهُمُ الْأَكْبَرَ وَزَعِيمَ الْمُعَارِضَةِ، وَلَكِنَّ الْإِمَامَ اسْتَهْدِفَ أَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ لِعِتَابِ الْحَنَابِلَةِ الْمُتَشَدِّدِينَ الَّذِينَ كَانُوا - كَمَا يَقُولُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ الْحَسَنِيُّ النَّدَوِيُّ - يَرُونَ الْخُوضَ فِي هَذِهِ الْمُبَاحَثِ وَالْمُنَاقَشَاتِ وَاسْتِعْمَالَ

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢: ٤٤٧.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ١٧-١٨.

المُصطلحاتِ الفَلَسفِيَّةِ والاسْتِدلالَ بالمُقَدِّماتِ العَقَلِيَّةِ فِي الْمَسائِلِ التَّقْلِيَّةِ
ضَرْبًا مِنْ الزَّيغِ وَالضَّلَالِ .

لم يكن الأشعري بقبوله لعقيدة الإمام أحمد بن حنبل على طريق الحنابلة
المُقلِّدِينَ - مِنْ تَلَامِيذِهِ وَتَلَامِيذَةَ تَلَامِيذَتِهِ - مَمَّنْ لَمْ يَزْتَقُوا إِلَى مُشْتَوَاهِ ، وَلَمْ
يُعَايَشُوا وَاقَعَ الْمُتَثَقِّفِينَ الْمُعَاصِرِينَ وَطُرُقَ اسْتِدلالِيهِمْ وَحُجَجَهُمْ ، وَلَمْ
يَتَدَرَّبُوا عَلَى أَسَالِبِ الْإِنْشَاءِ الْجَدِيدِ وَالبَحْثِ الْكَلَامِيَّةِ الْحَاسِمَةِ ، فَكَانَ أَمْرًا
طَبِيعِيًّا أَنْ يُجَافَوْهُ وَيَتَعَدَّوْهُ عَنْهُ ، وَكَلَّمَا امْتَدَّ الزَّمَنُ وَاسْتَدَّتْ التَّقْلِيدُ وَالإِتِمَاءُ وَقَلَّ
الْعِلْمُ وَالاجْتِهَادُ كَانَتِ الْحَرْفِيَّةُ وَالظَّاهِرِيَّةُ السَّطْحِيَّةُ الَّتِي تَدْخُلُ مِنْهَجَ
الْحَشْوِيَّةِ وَالتَّجْسِيمِ تُسَيِّطِرُ عَلَى الْعُقُولِ وَتَغْزُو دَهْمَاءَ الْمُسْلِمِينَ .

أَمَّا الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ فَكَانَ مُؤْمِنًا بِأَنَّ مَصْدَرَ الْعَقِيدَةِ وَالْمَسَائِلِ الَّتِي تَنْصَلُّ
بِالْإِلَهِيَّاتِ وَمَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ ، هُوَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَمَا جَاءَ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ ، لَيْسَ الْعَقْلُ
الْمُجَرَّدُ وَالْقِيَاسُ وَالْمِيتَافِزِيْقَا الْيُونَانِيَّةُ ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَزِ الشُّكُوتِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ
الْمُبَاجِثِ الَّتِي حَدَّثَتْ بِتَطَوُّرَاتِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَاطِ هَذِهِ الْأُمَّةِ بِالْأُمَّمِ وَالدِّيَانَاتِ
وَالفَلَسَفَاتِ الْأَجْنِبِيَّةِ حَتَّى تَكُونَتْ عَلَى أَسَاسِهَا فِرْقٌ وَنَحْلٌ ، بَلْ كَانَ يَرَى أَنَّ
الشُّكُوتَ عَنْ هَذِهِ الْمُبَاجِثِ يَضُرُّ بِالْإِسْلَامِ وَيُنْقِذُ مَهَابَةَ السُّنَّةِ ، وَيَحْمِلُ ذَلِكَ
عَلَى ضَعْفِهِمُ الْعِلْمِيِّ وَالْعَقْلِيِّ وَعَجْزِ رِجَالِ الدِّينِ وَمَثَلِيهِمْ عَنْ مُوَاجَهَةِ هَذِهِ
التَّيَّارَاتِ وَمُقَاوِمَةِ هَذِهِ الْهَجْمَاتِ ، الَّتِي يَهْتَبِلُهَا أَهْلُ الْفِرْقِ الضَّالَّةِ ، فَيَنْفُذُونَ فِي
أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْعَقِيدَةِ الصَّحِيحَةِ ؛ فَيَنْفِثُونَ سُؤْمُومَهُمْ فِيهِمْ وَيَزْرَعُونَ الشُّكُوكَ
وَيَسْتَمِيلُونَ شَبَابَهُمُ الذَّكِيَّ الْمُتَثَقِّفَ إِلَى أَنْفُسِهِمْ ^(١) .

وقد كان قيام الإمام الأشعري ضدَّ المُعْتَزَلَةِ أَوْلَى ، الَّذِي تَرَبَّى فِي
أَحْضَانِهِمْ وَدَرَسَ فِي مَدْرَسَتِهِمْ وَعَلِمَ أُصُولَهُمْ وَجُزْئِيَّاتِهِمْ ، وَقَدْ وَقَفَ فِي

(١) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة ١٢٤.

وَجِهَهُمْ مُسْتَدَلًّا مُحْتَجًّا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَسْلُوبِ النُّقَاشِ الْعَقْلِيِّ حَتَّى أَقْحَمَهُمْ وَأَحْرَجَهُمْ وَضَيَّقَ عَلَيْهِمْ كُلَّ الْمَسَالِكِ . يَقُولُ أَبُو بَكْرٍ الصَّيْرَفِيُّ :
كَانَ الْمُعْتَزَلَةُ قَدْ رَفَعُوا رُؤُوسَهُمْ حَتَّى أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَشْعَرِيَّ فَحَجَزَهُمْ فِي
أَقْمَاعِ السَّمْسِمِ ^(١) .

وَإِذَا كَانَ الْمُعْتَزَلَةُ قَدْ اسْتَطَاعُوا أَنْ يَغْلِبُوا الشَّيْعَةَ وَالخَوَارِجَ وَالزُّنَادِقَةَ
وَالْمُشْرِكِينَ وَالوَثْنِيِّينَ وَالْمُرْجِيَّةَ وَالْكَرَامِيَّةَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْفِرْقِ ، وَأَنْحَرَفُوا فِي
بَعْضِ أَفْكَارِهِمْ وَعَقَائِدِهِمْ - فَقَدْ رَدَّهُمُ الْأَشْعَرِيَّ فِيهَا إِلَى الْحَقِّ ، وَبِذَلِكَ
كَسَبَ الْأَشْعَرِيَّ الْمَعْرَكَةَ مَعَ الْجَمِيعِ ، وَاسْتَحَقَّ أَنْ يُعَدَّ مِنَ الْمُجَدِّدِينَ الْكِبَارِ
فِي هَذَا الْبَابِ .

وَلَمَّا أَنَّ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ وَقَفَ مَوْقِفًا وَسَطًا بَيْنَ الظَّاهِرِيِّينَ الْحَرْفِيِّينَ الَّذِينَ
جَمَدُوا عَلَى ظَوَاهِرِ التُّصَوِّصِ وَخَالَفُوا التَّأْوِيلَ ، وَإِنْ كَانَ مُحَقِّقًا مُصِيبًا ، يَقُولُ
بِهِ الْعَقْلُ الْمُسْلِمُ وَالتَّفَكِيرُ السَّلِيمُ وَضُرُورَةُ التَّنْزِيهِ وَالْمَحَافَظَةُ عَلَى صِحَّةِ
الْعَقَائِدِ - وَبَيْنَ الْمُحَكِّمِينَ لِلْعُقُولِ الَّذِينَ يَزِنُونَ التُّصَوِّصَ بِمِيزَانِ الْعَقْلِ ، وَلَيْسَ
الْعَقْلُ إِلَّا خِزَانَةُ الْمُحْشُوسَاتِ وَالْمُتَصَرِّفُ فِيهَا سَلْبًا وَإِجَابًا وَتُقْصَانًا وَزِيَادَةً ،
وَالْعُقُولُ مُتَفَاوِتَةٌ ، وَلَا يَحْتَاجُ كُلُّ نَصٍّ إِلَى تَأْوِيلٍ وَلَا قِيَاسَاتٍ فِي الْأُمُورِ
الْغَيْبِيَّةِ ، وَلَا سَيِّمًا حَوْلَ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ ، وَمَا عَرَفَ الْمُتَكَلِّمُونَ الذَّاتَ
الْإِلَهِيَّةَ بِهِ مِنَ السُّلُوبِ ، لَيْسَ اللَّهُ كَذَا ، وَلَيْسَ كَذَا ، أَكْثَرُهُ قِيَاسَاتٌ عَقْلِيَّةٌ فِي
مَجَالَاتٍ لَيْسَ عَلَيْهَا سُلْطَانُهَا ، وَالْأَقْرَبُ إِلَى الْعَقْلِ الْمُسْتَنِيرِ بِالْوَحْيِ أَنْ يَرْكُزَ
عَلَى الصُّفَاتِ الْإِيجَابِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ الْأَسْلُوبِ الْقُرْآنِيِّ وَالْمَنْهَجِ النَّبَوِيِّ مِنْ
الْإِهْتِمَامِ بِذِكْرِ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ ، مَعَ الْفَهْمِ الدَّقِيقِ لِلْقَاعِدَةِ الْأَسَاسِيَّةِ
الَّتِي ، وَهِيَ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ .

(١) انظر ابن عساكر: تبين كذب المفترى ٥٣.

ولأجل هذا الموقف الوسط كان العلماء الكبار المجددون والمصلحون وكبار الدعاة الربانيين في الأمة الإسلامية من المنتسبين إلى المذاهب الفقهية والأصولية - ارتضوا هذا المنهج وسلكوه ورجحوه من دون ضرب منهج السلف بمنهج الخلف، بل بمواءمة بينهما وأنسجام ومواقفة والتزام؛ فتجد الإمام الباقلاني، والإمام أبا إسحاق الإسفرايني، والإمام ابن فورك، والإمام أبا إسحاق الشيرازي، وأبا المعالي إمام الحرمين الجويني، والإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي، والإمام فخر الدين الرازي، والإمام تقي الدين بن دقيق العيد وأمثالهم - في موكب مهيب جليل؛ موكب الإمام الأشعري.

وقد قال العلامة الكوثري: «فقهاء المذاهب يتجادبون الأشعري إلى مذاهبيهم ويترجمونه في طبقاتهم، والحنابلة أحق بذلك؛ حيث يصرخ الأشعري في مناظراته معهم أنه على مذهب أحمد، لكنهم لا يترجمونه في طبقاتهم ولا يعدونه منهم، بل يمتنّه الحشوية منهم فوق مقتب المعتزلة، فالمالكية كافة وثلاثة أرباع الشافعية وثلث الحنفية وقسم من الحنابلة على هذه الطريقة من الكلام من عهد الباقلاني، والثلاثان من الحنفية على الطريقة المائريديّة في بلاد ما وراء النهر وبلاد الترك والأفغان والهند والصين وما والاها»^(١).

والمنهج المائريدي لا يختلف عن المنهج الأشعري إلا في بعض مسائل لا تعدو على أن تكون أكثر^(٢) مسألة، وليس الخلاف بينهما كالخلاف بينه وبين المعتزلة أو الحشوية، بل الأشعري والمائريدي إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل الخلاف اللفظي.

(١) انظر مقدمة تبين كذب المفتري ١٨.

(٢) مقدمة تبين كذب المفتري ١٩.

ومن المعلومات قطعاً أنّ العقل الصّرف لا وجود له ، وأنّ العقل إنّما يتكوّن حسب ما تُكسبه الحواسّ من معلومات ، ولذلك تختلف المدارك العقليّة بين العقلاء الكبار حسب دياناتهم ومذاهبهم وبيئاتهم ونشأتهم وتعليمهم ، فما يكون من المسلّمات والبدهيّات أو الصّرورات الدّينيّة عند قوم ، لا تقبله العقول عند الآخرين ولا تستسيغه مداركهم ، فلا يمكن التّحاكم إلى العقول إلا في دائرة المشاهدات والمحسوسات وبدهيّات العقل العامّ التي لا ينتطح فيها عنزان ولا يتضارب فيها رأيان ، فالعلوم التّدينيّة الغيبيّة التي يُعتمدُ فيها على الوحي وإخبار الصّادق المصدوق ، لا ينبغي القولُ فيها بناءً على مُقتضيات العقل وقواعد المنطق وضوابط القياس ، إلا ما تقتضيه التّصوّص من المفاهيم في التّنزيه والإجلال والتّعظيم بما يحذر من السّقوط فيه من التّمثيل والتّشبيه والتّجسيم .

كما أنّه لا بُدّ من التّفريق بين الأساسيّات والمبادئ وأصول العقائد ، وبين الفروع والجزئيّات التي بينها نُصوص الآحاد وليست من ضروريّات الدّين والتي يَنبني عليها الكفر والإيمان والشّرك والتّوحيد ، فلا بُدّ من بعض التّوسعة في الثّانية والمرونة التي لا تُكفر أصحاب التّأويلات فيها ولا تُخرُج أصحابها من الملة .

وقد كان العُلَماء الكبارُ ومجدّدو الملة الإسلاميّة وسعوا دائرة الدعوة والإصلاح وضيّقوا دائرة التّكفير والتّبديع ، وقد كانت أحاديث : « من قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة »^(١) ، و« ثلاثٌ من أصل الإيمان ، الكفّ عمّن قال لا إله إلاّ الله ، لا نكفره بذنّب ولا نُخرجه من الإسلام بعملٍ »^(٢) ، « إذا رأيتم

(١) سنن الترمذي (باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلاّ الله) ، رقم الحديث : ٢٥٢٦ ، وصحيح ابن حبان (باب فضل الإيمان) ، رقم الحديث : ١٥١ .

(٢) سنن أبي داود (باب في الغزو مع أئمة الجور) ، رقم الحديث : ٢١٧٠ .

الرَّجُلُ يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ»^(١)، و«مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَأَكَلَ ذَيْبِحَتَنَا فَذَلِكَ الْمَسْلُومُ»^(٢). وقصة المرأة القروية التي سئلت أين الله، فقالت: في السماء ورفعت إصبعها^(٣).

الأحاديث في هذا الباب كثيرة متنوعة تُوسِّع دائرة الاعتراف والوصف بالإسلام ببعض الشُّعائرِ والعلاماتِ والظواهرِ، فينبغي مُعاملة المسلمين بصورة عامَّة بالنظر إلى هذه الأحاديث، واعتبارهم مسلمين، إلا إذا كانت حقائق مُضادة ظاهرة الانحراف والتَّحريف للتَّصوُّص القطعيَّة التي لا اختلاف فيها بين علماء الأُمَّة، فيلجأ حينئذ إلى التَّكفير وإخراج الموسومين بذلك من الإسلام؛ صيانة لعقائد المسلمين، ودفعاً عن الدين، وحفاظاً على المصادر الأساسيَّة من أن يعبث بها العابثون وينحرف بها المنحرفون.

لقد كان منهج الإمام الأشعري منهجاً واضحاً وسطاً، يقف عند حدود الكتاب والسنة؛ يأخذ منها رأساً ويشرحه بعبارات مُبسَّطة واضحة يفهمها المتوسِّطون وينتهي إلى غايتها المنتهون، وما أُدخِل على هذا المنهج في العصور التَّالية من المناهج الفلْسَفيَّة والمنطقيَّة والتَّعقيديَّة التَّعبيريَّة خالفت منهج الأوائل - لا ينبغي أن يُعوَّل عليها ويُرجع إليها، بل لا بُدَّ من الأصالة في عرض التَّصوُّص والاستفادة المُباشرة من المنهج التَّجديدي الأوَّل الذي وضعه المُجدِّد أبو الحسن الأشعري، رحمه الله تعالى.

(١) سنن الترمذي (باب ما جاء في حرمة الصلاة)، رقم الحديث: ٢١٧٠، وسنن ابن ماجه، باختلاف يسير، (باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة)، رقم الحديث: ٧٩٤.

(٢) رواه البخاري (باب فضل استقبال القبلة، يستقبل بأطراف رجله قال أبو حميد عن النبي ﷺ)، رقم الحديث: ٣٧٨.

(٣) رواه أبو داود مطولاً (باب تشميت العاطس في الصلاة)، رقم الحديث: ٧٩٥، ورواه في (باب في الرقية المؤمنة)، رقم الحديث: ٢٨٥٦-٢٨٥٧.

يقول أبو الحسن الندوي - رحمه الله تعالى - : « لقد استطاع أبو الحسن الأشعري بشخصيته القويّة وعقله الكبير وابتكاره أن يهزيم المُعْتَرِلة في مُعْتَرِك العلم والعقل ، ويُغيّر اتجاه الطّبقة المثقّفة في عصره ، والفضل في ذلك يرجع إلى مواهبه العظيمة ونبوغِه وعبقريته وملكته القويّة في الاستدلال ، وقد كانت هذه المدرسة في حاجة دائمة إلى شخصيّات قويّة جديدة تحفظ مكانتها ومركزها في العالم الإسلامي ، وتجدد حياتها ونشاطها ، وفي حاجة دائمة إلى إنتاج جديد وبعث وتجديد ، ولكن ذلك لم يكن مع الأسف ؛ فقد طغى التّقليد على تلاميذ هذه المدرسة وأصبحوا عيالاً على ما أنتجه الإمام أبو الحسن الأشعري وبعض خُلفائِه ، ووقفوا عنده وعضّوا عليه بالتّواجد ، وأصبح علمُ الكلام علماً مُتناقلاً يتناقله الخلف عن السلف والتلاميذ عن الأساتذة ، وقد شعر بعضهم بأنّ الزّمان قد تطوّر والعلم قد تقدّم ؛ فأدخل مُصطلحات الفلّسفة وأسلوبها في الاستدلال في علم الكلام ، ولم يحسن صنعا ؛ لأنّ هذا الأسلوب الفلّسفي لا يُورث الإذعان في القلوب كما يفعل أسلوب القرآن الطّبيعي ، وليس له سحرٌ في النفوس ولا إقناع كإقناع القرآن ، ولأنّ هذه المقدمات والدلائل الفلّسفية مثارٌ بحثٍ وجدالٍ كبير ، ولا يفيد العلم القطعيّ وكانت مُعرضةً للنّقض والرّد ، وهكذا لم يُحسِنوا تمثيلَ مذهب أهل السُنّة ومسلك السلف ، ولم يحسِنوا إليها ولم ينالوا تقدير الأوساط الفلّسفية وإجلالها كذلك ؛ إذ كانت تعتقد أنّ هذه المصطلحات والمقدمات استغلّت اشتغلاً ولم تُهضم هضمًا صحيحًا^(١) .

وعلى كلِّ فقد ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري كشخصية تجديدية بين

(١) الندوي : رجال الفكر والدعوة ١ : ١٣٠ - ١٣١ .

العلماء المتكلمين ، وكان رائد المنهج الوسط في المذاهب الكلامية ، وترك آثارًا بعيدة المدى ، وسلم العلماء من كل مذهب زعامة وريادة ، واقتدوا به ، ووسعوا منهجه وفكره المتوسط الجامع ، وخدموه وشرحوه وفصلوه واحتجوا له .

فجزاهم الله تعالى عن الأمة الإسلامية وأجيالها المتلاحقة خير ما يجزي به عباده الصالحين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .

وَسَطِيئَةُ الْأَمَلِ الْإِشْعَرِيِّ فِي الْإِنْسَانِيَّاتِ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْبَقْوَعِضِ

عبد العزيز سيف النضر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين،
وعلى آله وصحابه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين .

أولاً: أنا سعيدٌ بأن شُرِفْتُ بأن أكتب في هذا الموضوع المهم في
الإنسانيَّات، أو ما يُسمَّى عندنا معشر المتكلمين «أفعال الإنسان» أو «أعمال
العباد»، هذا الموضوع الذي اختلفت فيه آراء علماء الكلام، وكثُرَ فيه
النزاع، واليكم التفصيل:

نشأة الجبرية والقدرية بين المسلمين:

أولاً: القائلون بالقدر السابق (الجبريون):

لقد كانت هناك محاولات بين المسلمين لصياغة عقيدة في الفعل
الإنساني الإرادي (الاختياري)، ويبدو أنَّ المحاولة الأولى - بعد عصر
الصحابة رضوان الله عليهم - كانت قائمة على أساس من الآيات القرآنية التي
تقرّرُ القدرَ السابق بما يتضمّنه من العلم الإلهي الأزلي، والكتابة في اللوح
المحفوظ، والإرادة الإلهية لكل ما يحدث في العالم. وإلى جانب ذلك فقد
اعتمدت صياغة هذه العقيدة على مصدرين أساسيين: وهما يتمثلان في
مجموعة من الأحاديث النبوية، وما تُسبب إلى الجهم بن صفوان في عقيدة
القدر الناطقة بالجبر المحض للإنسان في كل أفعاله .

أما المصدرُ الأوَّلُ : فهو هذه الأحاديث النبويَّة التي تقرُّ المساواة التامة - فيما يتعلَّق بالقدر - بين أفعال الإنسان الصَّادرة عنه ، والأفعال التي تحدُّث له ، وأنها جميعًا من خَلق الله تعالى لا خالق لها غيره .

فمن هذه الأحاديث ما يُقرُّرُ أنَّ المَلَكَ قد كتبَ كلَّ ما يقع ويحدث للإنسان قبل أن يُخلَقَ ؛ سواء أكان ذكرًا أم أنثى ، شقيًا أم سعيدًا ، كما كتبَ عمله وأجله ورزقه ، وأنَّ كل ذلك قد كُتِبَ في اللوح المحفوظ . كما تُقرُّرُ أحاديثُ كثيرةٌ أنه لا يوجد فرقٌ بين ما يقع ويحدث للإنسان وبين ما يفعله الإنسان ؛ فالكلُّ من خَلق الله تعالى على حسب علمه تعالى وإرادته وبتأثير من قُدْرته ؛ إذ كلُّ ذلك مقدورٌ لله تعالى - تمامًا - مثل كلِّ الحوادث التي تقع في العالم .

أما المصدرُ الثَّاني : فهو في تصوُّر الجهم بن صفوان عن القدر ، فكما بيَّنت الآيات والأحاديثُ أنه لا يوجد فرقٌ بين ما يحدث للإنسان وبين ما يقع ويحدث من الإنسان ، فكذلك نجد الجهم بن صفوان يتبنَّى هذا التَّصوُّر في الأفعال المنسوبة للإنسان ؛ فهو يحاول بيانَ أنه لا يوجد اختلافٌ بين الأشياء التي تحدث في العالم - على وجه العموم - وبين أفعال الإنسان ، سواء أكانت جبريَّة أم إراديَّة اختياريَّة ، وهو يُصرِّح بأنَّ كلاً منها مخلوقٌ مباشرةً وباستمرار من الله تعالى ؛ ومن ثمَّ فهو يُنكر السَّببيَّة بين الأشياء الموجودة في العالم ، ويعزو كلَّ الحوادث التي تقع في العالم إلى القُدرة الإلهيَّة . وهو يرى أننا إذا تحدَّثنا عن الإنسان ، وأنه يفعل ، فإنَّما ذلك على سبيل المجاز . يقول الأشعري : « الذي تفرَّد به جهم ... أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنَّه هو الفاعل ، وأنَّ الناسَ تُنسبُ إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يُقال : تحرَّكت الشجرةُ ، ودَارَ الفلَّكُ ، وزالتِ الشَّمسُ ، وإنما

فعل ذلك بالشَّجرة والفلَك والشمس الله سبحانه»^(١).

وباختصارٍ، فإنَّ الجهم بن صفوان يقول: «إنَّ الإنسان لا يقدرُ على شيءٍ، ولا يُوصف بالاستِطاعةِ، وإنَّما هو مجبورٌ في أفعاله، لا قدرةَ له، ولا إرادةَ ولا اختيارَ»^(٢).

ومن ثمَّ - طبقاً لمذهب الجهم بن صفوان - فإنَّ الثَّوابَ والعقاب - مثل الأفعال الإنسانيَّة - هما خاضعان للجبر، بل وأكثر من ذلك فإنَّه يرى أنَّ التكاليفَ الدَّينيَّةَ يجبُ أن تكونَ خاضعةً للجبر أيضاً، فقد قال: «والثَّوابُ والعقابُ جبرٌ، كما أنَّ الأفعالَ كُلَّها جبرٌ، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليفُ - أيضاً - كان جبراً»^(٣).

وبعيداً عن الجدَل والرَّد على المزاعم العديدة حول التَّأثيراتِ الأجنبيَّةِ على الفرق الإسلاميَّة في هذه العقيدة، فإننا نستطيع القول: إنَّ ميل هؤلاء الجبريِّين إلى هذا التفسير لمسألة القدر المنصوص عليها في الكتاب والسُّنة، إنَّما كان بسبب ميَّيلهم إلى تنزيه الله تعالى عن أن يماثل شيئاً أو يماثله شيءٌ من المخلوقات، وهذا هو الذي أدَّى بهذا الفريق - الجبريَّة - إلى الأخذ بالآيات التي تُقرِّرُ القدرَ السابق، وهي تُقرِّرُ تفرُّدَ الله تعالى بخلق كلِّ شيءٍ. وقد رأوا أنَّه من باب التَّنزيه: القول بعدم وجود مؤثِّرين فاعلين خالقين غير الله تعالى؛ ولكن فيما بعد رأينا بعض الشُّروح تُقدِّم كتفسيرٍ لهذا التَّصوُّر عن القدر بالمعنى الجبري، وهذا ما سنجدُه عند القائلين بنظرية الكسب في تفسيرهم لأفعال العباد؛ حتَّى يخرجوا عن مذهب الجهم بن صفوان في القول بالجبر المحض.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ٣٣٨.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ٣٣٨.

(٣) الشَّهرستاني: الملل والنحل ١: ٨٠.

ثانياً : القائلون بحرية الإرادة الإنسانية (القدرية) :

وعند نشأة الجبرية - أو بعدها بقليل - كان يوجد أيضاً بين المسلمين فريق آخر يقول بحرية الإرادة الإنسانية، وبقدرة الإنسان على الفعل الاختياري. وأول من بدأ المناقشة حول قدرة الإنسان بهذا المعنى هو معبد الجهني، ولا يُحدّثنا كتاب «المقالات» عن معبد الجهني كثيراً، ولا عن رأيه في هذه المسألة، وأنه ابتداءً من غيلان الدمشقي، بدأت توجد لدينا تقارير عن أولئك الذين يقولون بحرية الإرادة الإنسانية وتأثير قدرة الإنسان في أفعاله، وأن الله ليس خالقاً لأفعال العباد. ثم جاء المُعْتزِلَة في القرن الثاني الهجري وتابعوا القدرية الأوائل في قولهم.

ويقرّر كتاب «المقالات» في علم الكلام أن القائلين بحرية الإرادة الإنسانية قد قبلوا كلّ التعاليم القرآنية فيما يتعلّق بقدرة الله تعالى المطلقة على نظام الطبيعة، باستثناء التّظام ومُعَمَّر اللذّين اعتقدا في قوانين الطبيعة، والأسباب الوسيطة. فقد اعتقد القائلون بحرية الإرادة الإنسانية - مع بقية المُتَكَلِّمين - في مبدأ الخلق الإلهي المستمر لكلّ ما يحدث في الكون، وهذا يمكن إدراكه من العبارة الموجودة عند الأشعري، التي تُقرّر أنه من الممكن أن يبقى الحجر في الجو ساكناً، وأن يتصل القطن بالنار مع عدم احتراقه. ويغزو الأشعري هذا القول إلى أبي الهذيل والجُبائِي وكثير من أهل الكلام. والمقصود بالقول « وكثير من أهل الكلام » هنا المُعْتزِلَة ؛ فقد قال الأشعري: « وأما الجمع بين الحجر الثّقل والجو أوقافاً كثيرة من غير أن يخلق انحداً أو هبوطاً، بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً، بل يحدث ضدّ ذلك، فقد جوّز ذلك أبو الهذيل

والجُبَّائِي وكثير من أهل الكلام»^(١).

ويُلزِمُ الأشعريُّ القَدْرِيَّةَ (وهم هنا المُعْتَرِلَةُ) التَّمسُّكَ بالتعاليم القرآنيَّةَ ، ويسألهم ما إذا كانوا يقبلون ما جاء في القرآن الكريم في هذه المسألة ، وهو القول بالقَدْرِ السَّابِقِ ، ويقرُّرُ أَنَّهُ من المحتم أن يجيبوا بـ « نعم » : « فلا بُدُّ من : نعم »^(٢).

إذن فقد كان يوجد فريقٌ من القَدْرِيَّةِ (المُعْتَرِلَةُ) يقول بالقدر السابق لحياة الإنسان ، ونستطيع أن نقول بصراحة : إنَّ هؤلاء القَدْرِيَّةَ المنكرين للقَدْرِ السابق قد انفصلوا عن عقيدة أهلِ السُّنَّةِ فقط في مسألة أفعال العباد الاختياريَّةَ ، وقد أخذ هؤلاء القَدْرِيَّةَ (المُعْتَرِلَةُ) الفعل الإنسانيَّ الإراديَّ وحملوه على أَنَّهُ مختلفٌ عن أيِّ فعلٍ آخر في العالم . كما أنَّ أولئك القَدْرِيَّةَ من المُعْتَرِلَةُ الَّذِينَ أنكروا السَّبَبِيَّةَ في العالم الطبيعيِّ قد اعتقدوا أنَّ كلَّ فعلٍ حادثٍ مَخْلُوقٌ مباشرةً من الله تعالى ؛ ولكنهم استثنوا من ذلك الفعل الإنسانيَّ الإرادي ، وأيضاً فإنَّ كلاً من النَّظَامِ وَمَعْمَرٍ - اللَّذِينَ أثبتا السَّبَبِيَّةَ في العالم الطبيعيِّ ، واعتقدوا أنَّ كلَّ فعلٍ حادثٍ مُقَدَّرٌ عن طريق فاعل سابق - قد استنوا الفعل الإنسانيَّ الإراديَّ ، وأثبتا حُرِّيَّةَ الإرادة الإنسانية^(٣).

أدلة القائلين بحُرِّيَّةِ الإرادة الإنسانية وقُدرة الإنسان على أفعاله الاختياريَّة :

والدليل الرئيس الذي استخدمه القائلون بحُرِّيَّةِ الإرادة الإنسانية ، وقُدرة الإنسان على أفعاله الاختياريَّةَ ، كان قائماً على مبدأ العدالة الإلهيَّة . ونجد

(١) الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ١٢ : ٢ .

(٢) الأشعريُّ : الإبانة ٤٧ .

(٣) انظر : الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ٢٢٧ : ٢ - ٢٢٨ ؛ وابن حزم : الفصل ٤ : ١٩٩ ؛ والشَّهرستاني : الملل والنحل ٥٧ : ١ .

هذا الدليل عند أحد المسلمين الأوائل من القائلين بحرية الإرادة الإنسانية، وهو: غيلان الدمشقي. وقد قدم هذا الدليل في صورة أسئلة موجهة من غيلان الدمشقي إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهي على الوجه التالي:

« فهل وجدت يا عمر حكيمًا يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يُعذَّب على ما قضى، أو يقضي ما يُعذَّب عليه؟ أم هل وجدت رشيديًا يدعو إلى الهدى ثم يُضِلُّ عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يُكَلِّفُ العبادَ فوق الطَّاقة، أو يُعذِّبهم على الطَّاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحملُ الناسَ على الظلم والتَّظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحملُ الناسَ على الكذب والتَّكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى »^(١).

ونجدُ واصل بن عطاء - مؤسس مذهب المعتزلة - يُعيد استخدام هذا الدليل، وهو يُصرِّح بأن: « الباري تعالى حكيمٌ عادلٌ، لا يجوز أن يُضَافَ إليه شرٌّ ولا ظلمٌ، ولا يجوز أن يريدَ من العبادِ خِلافَ ما يأمرُ، ويُحتمُّ عليهم شيئاً ثم يُجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعلُ للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المُجَازَى على فعله، والرَّبُّ تعالى أَقْدَرُهُ على ذلك كُلِّهِ »^(٢).

- مَا مَصْدَرُ هَذَا الدَّلِيلِ؟

يمكننا أن نقول: إنَّ هذا الدليل قد أخذ أصله التاريخي من مناقشة معضلة حُرِّيَةِ الإنسان منذ ظهورها المبكر في الأدب الإنساني العام، وخاصةً بين المؤمنين بآله خالقي للعالم، وبِحياةٍ أخرى يتمُّ فيها الثواب أو العقاب لمن آمن بهذا الإله أو كفر به. وكذلك ممَّا هو مغروس في الفطرة الإنسانية

(١) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق: على سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية ٣٩-٤٠.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٥١.

والإحساسات الفطرية من المدح للفعل الحسن، والذم على الفعل القبيح. وهذا لا يتم إلا إذا كان للإنسان إرادة حرة وقدرة في اختيار أي الفعلين، وكان هذا هو الشأن مع هذا الفريق من القدرية بين المسلمين. إلى جانب ذلك فقد وجد القدرية في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن نسبة الفعل للإنسان، وتقرّر أنّ للإنسان حرية ومشية في اختيار أفعاله.

وهناك دليل آخر أخذ به القدرية في إثباتهم لقدرة الإنسان على أفعاله الاختيارية؛ وقد ذكر الشهرستاني أنّ أصل بن عطاء استخدم هذا الدليل في عبارته: «ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعاله، وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو لا يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة»^(١).

وقد ذكر إمام الحرمين الجويني أنّ هذا الدليل قائم على «مدارك العقول»، والعبارة الافتتاحية لهذا الدليل هي: «فما تمسكوا به في مدارك العقول أنّ قالوا: العاقل يميز بين مقدوره، وما ليس بمقدوره، ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية، وألوانه التي لا اقتدار له عليها»^(٢).

ونجد هذا الدليل نفسه معزواً إلى المعتزلة على وجه العموم، وقد صاغه الشهرستاني على الوجه التالي: «الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد الشكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة»^(٣).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٥١.

(٢) الجويني: الإرشاد ٢٠٠.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٧٩.

هَلْ يُجَوِّزُ الْقَدْرِيَّةُ إِطْلَاقَ اسْمِ «خَالِقٍ» عَلَى الْإِنْسَانِ؟

يقول الأشعري: «واختلف المُعْتَزِلَةُ هل يُقَالُ: إِنَّ الْإِنْسَانَ يَخْلُقُ فَعَلَهُ؟ فزعم بعضهم أَنَّ معنى فاعل وخالق واحد، وَأَنَا لَا نَطْلُقُ ذَلِكَ فِي الْإِنْسَانِ لِأَنَّ مَعْنَا مِنْهُ»^(١).

ويقول: «قالت المُعْتَزِلَةُ - إِلَّا النَّاشِئُ - : إِنَّ الْإِنْسَانَ فَاعِلٌ وَ مُحَدِّثٌ وَمَخْتَرَعٌ وَمَنْشِئٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ دُونَ الْمَجَازِ»^(٢). ويمكننا ملاحظة أَنَّ اسْمَ «خالق» قد حذف من قائمة الأسماء التي اتفق عليها المُعْتَزِلَةُ كلهم، باستثناء واحدٍ منهم وهو النَّاشِئُ، وهي الأسماء التي يمكن أن تطلق على الإنسان بمعناها الحقيقية. وليس بالمعنى المجازي. ولكن ما السبب في اختلاف المُعْتَزِلَةَ فيما يتعلق باسم «الخالق»، وإطلاقه على الإنسان؟

هذا السبب نجده عند الجويني في العبارة التالية: «المتقدمون منهم - أي: المُعْتَزِلَةُ - كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقًا؛ لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله، ثُمَّ تَجَرَّأَ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ، وَسَمَّوْا الْعَبْدَ خَالِقًا عَلَى الْحَقِيقَةِ»^(٣).

ويطراً سؤال: مَنْ يَكُونُ أَوْلَئِكَ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُتَأَخَّرُونَ؟ وَبِمَكْنَا أَنْ نَجِدَ الْإِجَابَةَ عَنْ ذَلِكَ عِنْدَ الثَّقَفَانِي، حَيْثُ يَقُولُ: «قَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ - أَيِ الْمُعْتَزِلَةَ - يَتَحَاشُونَ مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ عَلَى الْعَبْدِ، وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمَوْجِدِ وَالْمَخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَحِينَ رَأَى الْجُبَّائِي وَتَبَاعَهُ أَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٢٩٨.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ٢١٩.

(٣) الجويني: الإرشاد ١٨٧.

واحدٌ، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا وأعلنوا إطلاق لفظ الخالق»^(١).

إنَّ الذي يعنيه النصُّ الأخير هو أن الجُبَّائِيَّ وأتباعه في اعتبارهم الفَرَقَ بين اسم «خالق» والأسماء الأخرى، هو أن هذا الاختلاف إنما هو اختلاف لفظي، وأنها كلُّها ألفاظٌ مترادفة؛ إذ إنَّ معناها واحد. ويبدو أن رأي الجُبَّائِيَّ هذا قد أصبح هو الرأي الشائع بين المُعْتَرِلة؛ لأنَّ الشُّهْرَسْتَانِيَّ في عرضه لآراء المُعْتَرِلة على وجه العموم يقول: «واتفقوا على أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله خيرها وشرها»^(٢).

عِنْدَ الْقَدَرِيَّةِ: كَيْفَ صَارَ الْإِنْسَانُ قَادِرًا؟

وَجَدْنَا أَنَّ الْمُعْتَرِلةَ - على وجه العموم - يَصِفُونَ الْإِنْسَانَ بِأَنَّ لَهُ قُدْرَةَ عَلَى أفعاله الاختياريَّة، في التعبير عن عقيدتهم في حرية الإرادة الإنسانيَّة. وحتى حين أضيف إلى هذا الوصف وصف الإنسان بكونه خالقًا لفعله، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ الإنسانَ في فعله مستقلٌّ عن الله تعالى بالكلية؛ لأنه بينما أن للإنسان قدرة على فعله الاختياري، فإنَّ الله تعالى هو الذي منحه تلك القُدرة وخلقها فيه، أي: إنَّ الله تعالى هو الذي أقدَرَ الإنسانَ وجعله قادرًا على الفعل، ولكن كيف أتت تلك القُدرة - أو كما سُمِّيت الاستطاعة - إلى الإنسان مِن الله تعالى؟ وهل لها بقاء (زمانين) في الإنسان؟ والجواب: أنَّه يوجد هنا رأيان في تفسير ذلك:

١ - الرَّأْيُ الْأَوَّلُ: أَنَّ الله تعالى منح الإنسان قُدرة - أي: أقدره - منذ

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ٩٦.

(٢) الشُّهْرَسْتَانِيَّ: الملل والنحل ١: ٤٩.

مولده على أن يفعل ، وقد قرّر الأشعريُّ هذا الرأي تحت اسم (الميمونية) ، الذين يتفقون في هذا الرأي مع المُعْتَزَلَةَ ؛ حيث يقول : « الفرقة الثانية : من العجاردة الميمونية ، والذي تفرّدوا به القولُ بالقدر على مذهب المُعْتَزَلَةَ ، وذلك أنهم يزعمون أن الله سبحانه فوّض الأعمال إلى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة إلى كُلِّ ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعًا ، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله تعالى »^(١) .

ونجدُ عند الشَّرْحَسِيِّ تفسيرًا للتّفويض من الله تعالى ، فيقرّر أن التّفويض هو إعطاء الله تعالى الاختيارَ إلى الإنسان ، وجعله مسئولًا عن أفعاله ، فيقول : « فإنَّ التّخييرَ عبارةٌ عن تفويض المشيئة على المخير وتمليكه منه »^(٢) .

٢ - الرأْيُ الثَّانِي : وهو أن الله تعالى لم يمنح الإنسان منذ مولده القدرة على الفعل (أي : لم يُقَدِّره على الفعل) ، ولكن مع كلِّ فعلٍ فإنَّ الله تعالى يخلُق في الإنسان قدرةً ، بها يُمكنه أن يفعل بحرية من تلقاء نفسه في بعض الأفعال ، التي اصطلح على تسميتها بالأفعال الاختيارية . ويُمكنني أن أفترض أن هذا الرأي هو الذي يُعبّر عمّا عزاه الأشعري إلى (الميمونية) ، الذين ساروا بالقول على مذهب المُعْتَزَلَةَ ، وهم يشبّهون للإنسان الاستطاعة على الفعل . ونستطيع أن ندرك الفرقَ والاختلاف في الرأي عند المُعْتَزَلَةَ حول هذه المسألة ، وذلك من مناقشة الأشعري للاختلاف في الرأي حول مسألة الاستطاعة ، وهل لها بقاءٌ أو ليس لها بقاءٌ؟ فهو يقرّر أن معظم المُعْتَزَلَةَ يقولون : إنَّ لها بقاءً ، ولكن بعضهم يقول : ليس لها بقاء . يقول الأشعريُّ : « واختلف

(١) الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ١ : ١٧٧ .

(٢) الشرحسي : أصول الشرحسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية -

المُعْتَرِلة في الاستطاعة : هل تبقى أم لا؟ على فرقتين ؛ فقال أكثر المُعْتَرِلة : إنَّها تبقى ، وقال قائلون : إنَّها لا تبقى وقتين «(١)» .

والاختلاف في الرأي هنا هو حول ما إذا كانت الاستطاعة (القُدرة) قد منحها الله تعالى للإنسان فطريًا ، أي : منذ أن خَلَقَ الله تعالى الإنسان ، ولذلك فهي تسبق كلَّ فعلٍ للإنسان ، ومن ثم فلها بقاء ، أي : فهي قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، وهذا هو ما يقول به الرأي الأول . أو ما إذا كانت هذه الاستطاعة (القُدرة) مَخْلُوقَةً من الله تعالى باستمرارٍ مع كلِّ فعلٍ للعبد ؛ وطالما أنَّ كلَّ الأفعال مَخْلُوقَةٌ من الله تعالى ، فإن الاستطاعة (أو القُدرة) ليس لها بقاء ، أي : لا تبقى زمانين ، وإذا فهي مَخْلُوقَةٌ مِن الله تعالى للإنسان مع كلِّ فعلٍ يقوم به الإنسان ، وهذا هو ما يُعبِّر عنه الرأي الثاني .

ونجدُ اختلافًا آخر عند هؤلاء القَدَرِيَّة حول القُدرة التي يخلقها الله تعالى في الإنسان . فطبقًا لأكثرهم فإنَّ القُدرة على الفعل التي يخلقها الله تعالى في الإنسان على حسب كلِّ رأي - أي : سواءً أكانت منذ مولده أم كانت مع كلِّ فعلٍ مِن أفعاله - هي قُدرةٌ على فعل الحسنات والخيرات ، أو السيئات والشُّرور . ونجد هذا التفسير عند المالطي ؛ حيث يقول : « فَصِنْفٌ منهم يزعمون أنَّ الحسنات والخيرَ مِن الله ، والشَّرُّ والسيئات مِن أنفسهم ؛ لكي لا ينسبوا إلى الله شيئًا من المعاصي »(٢) .

ومهما يكن فليس الأمر واضحًا من هذه النَّظَرِيَّة عمَّا إذا كانت هذه النعمة الإلهية (التَّوْفِيق) هي قدرةٌ خلقها الله تعالى في الإنسان منذ مولده ، أو قدرةٌ يخلقها الله تعالى في الإنسان مع كلِّ فعلٍ يُريد الإنسان القيام به .

(١) الأَشْعَرِيُّ : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٠٠ .

(٢) المالطي : التنبيه والرد ١٦٦ .

الْكُشْبُ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ :

ونجدُ نظريَّةً في الكُشْبِ عند المُعْتَزِلَةِ يُصْرِّحُ بِهَا بِعَضُ شُيُوخِهِمْ ؛ حيث يقول الأشعريُّ : « وقال الشَّحَّامُ : إنَّ اللهَ يَقْدِرُ على ما أقدر عليه عباده ، وإنَّ حركة واحدة مقدورةٌ تكون مقدورةً لقادريَّين : لله وللإنسان ، فإنَّ فَعَلَهَا القديمُ كانت اضطرارًا ، وإنَّ فَعَلَهَا المُحَدَّثُ كانت اكتسابًا »^(١) ، « وزعم بعضهم - وهو الشَّحَّامُ - أنَّ اللهَ يَقْدِرُ على ما أقدر عليه عباده ، وأنَّ حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان ، فإن فعلها اللهُ كانت ضرورةً ، وإن فعلها الإنسانُ كانت كسبًا »^(٢) .

ونحن نلاحظ أن العبارتين : « حركة واحدة » ، و« فعلها الإنسان » تُشيران - بكلِّ وضوح - إلى القُدرة عند الإنسان ، وإذن فهما تُشيران فقط إلى قدرة الإنسان على الفِعل . إذا فهذا النَّصُّ ليس فيه أي ذكر عن « القوة على إرادة الفِعل » ؛ ومن هنا نستطيع أن نقرَّرَ أنَّ ما يقوله الشَّحَّامُ عن القُدرة التي خلقها الله تعالى في الإنسان ، وبها أقدره - أي : جعله قادرًا على الفِعل الإِرادي الاختياريِّ - هذه القُدرة تشيرُ إلى القُدرة على الفِعل ، ولا تُشير إلى القوة على إرادة الفِعل واختياره .

وإذا سلَّمنا بهذا التَّفسيرِ فإننا نستطيعُ القول : إنَّ هذه العبارة تعني أنَّ الشَّحَّامَ على الضُّدِّ من جميع المُعْتَزِلَةِ في زمانه ، يزعم أنه على الرَّغم من أنَّ الله تعالى قد خَلَقَ في الإنسان القوة على إرادة الفِعل ، وكذلك القُدرة على إحداث الفِعل وإيجاده ، فإن الله تعالى قد يحرمه - أي : الإنسان - من القُدرة

(١) الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٢٨ .

(٢) الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٧٤ .

على الفعل ، دون أن يحرمه من القوّة على إرادة الفعل ؛ ومن ثمّ إذا حرّم الله تعالى الإنسان من القُدرة على الفعل فإنّ كلّ فعلٍ يتمّ على يد الإنسان لا يكون فعلاً اختياريّاً حرّاً ، وإنما يكون فعلاً اضطراريّاً . ويكون الله تعالى هو خالقه ، أو على وصف الشّخام : « فإن فعلها - أي الحركة - القديم كانت اضطراراً »^(١) ، « فإن فعلها الله كانت ضرورة »^(٢) . ولكنّ إذا لم يحرم الله تعالى الإنسان من القُدرة على الفعل ، فإنّ كلّ فعلٍ يفعله الإنسان بتأثير هذه القُدرة التي خلقها الله فيه يُسمّى (كسباً) و(اكتساباً) ، بحسب قول الشّخام : « وإن فعلها المُحدَث كانت اكتساباً »^(٣) ، « وإن فعلها الإنسان كانت كسباً »^(٤) .

ومن هنا نستنتج أنّ مصطلح «كسب» يكون قد استخدم عند الشّخام بمعنى الفعل الحرّ الاختياريّ للإنسان ، أي : الفعل الواقع من الإنسان عن إرادة حرّة واختيار ، ويقابله الفعل الاضطراري وليس للإنسان كسب ، وإنما هو واقع بقدره الله تعالى ويكون الله هو الخالق له . وممّا يؤكّد هذا أنّنا نجد البغدادي بعد قوله : « إن الشّخام أجاز كونَ مقدور لقادرين »^(٥) . يشرح ذلك بأنه يعني : « يصحّ أن يُحدَث كلّ واحدٍ منهما على البدل »^(٦) .

ونجد مصطلح «الكسب» منتشرًا بين القَدريّة (المُعترِلة) مجموعاتٍ وأفرادًا ؛ ففي فقرة عند الأشعري نجد ما يلي : « قال البغداديون من المُعترِلة : لا يُوصف البارئُ بالقُدرة على فعل عباده ، ولا على شيءٍ من جنسٍ ما

(١) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .

(٤) الأشعريّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٧٤ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفِرقي ١٦٣ .

(٦) المصدر نفسه ١٦٣ .

أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ ، وَلَا يُوصَفُ بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ إِيمَانًا لِعِبَادِهِ يَكُونُونَ بِهِ مُؤْمِنِينَ ، وَكَفَرًا لَهُمْ يَكُونُونَ بِهِ كَافِرِينَ ، وَعَصِيَانًا لَهُمْ يَكُونُونَ بِهِ عَاصِينَ ، وَكَسْبًا يَكُونُونَ بِهِ مَكْتَسِبِينَ^(١) .

يمكننا من خلال هذه الفقرة أن ندرك :

- ١ - أن هؤلاء الْمُعْتَرِلةَ البغداديين يستخدمون مصطلح «كسب» .
- ٢ - أنهم يقولون : إنَّ الله تعالى أَقْدَرَ الإنسانَ على أفعاله الاختياريَّة ، أي : منحهُ القُدْرَةَ على ذلك النَّوعِ مِنَ الفِعْلِ .
- ٣ - أنَّ الله تعالى لا يحرمُ الإنسانَ من تلك القُدْرَةَ التي خلقها فيه .
- ٤ - أنَّ الله تعالى لا يخلق أفعال الإنسان الاختياريَّة ، التي أعطاه القُدْرَةَ على فعلها بحرية واختيار ، مثل : الإيمان والكُفْر ، والطَّاعة والعصيان .
- ٥ - أنَّ الله تعالى لا يخلق كسبَ الإنسان .

ونلاحظ أنه على الرَّغمِ من أن هؤلاء البغداديين يستخدمون مُصطلح «كسب» ، فإنهم قد آثروا وصفَ تلك الأفعال بهذا المُصطلح ؛ لكي يسيروا إلى أن الإرادة والاختيار والقُدْرَةَ التي يؤدي بها الإنسانُ هذا النَّوعِ مِنَ الأفعال ، هي في الأصل وبالكلية مُكتسبةٌ من الله تعالى ، فالله تعالى هو الذي خَلَقَ في الإنسان قوَّةً تُسَمَّى «الإرادة» ، وبها يُخَصِّصُ الإنسانُ ويختارُ ما يشاء ، وقوَّةً أخرى تُسَمَّى «قُدْرَةَ» ، وبها يُوجِدُ الإنسانُ ويُحْدِثُ ما أرادَهُ واختاره من هذا النَّوعِ مِنَ الأفعال التي يُحاسبُ عليها ، ومن ثَمَّ يُثَابُ أو يُعَاقَبُ . وقد استخدم القُدْرَةَ (المُعْتَرِلة) مُصطلح «الكسب» بهذا المعنى منذ واصل بن عطاء .

(١) الأشعرِّي: مقالات الإسلاميين ٢: ٢٢٩ .

وفي فقرةٍ أُخرى يُقرِّرُ الأَشْعَرِيُّ أَنَّ فرقةً من الشَّيعة الرِّيدِيَّة كانت منقسمةً إلى مجموعتين؛ إحداهما تعتقد أنَّ أفعال العِبَاد مَخْلُوقَةٌ مِن الله تعالى، والأخرى تعتقد أنَّ: «أعمال العِبَاد غيرُ مَخْلُوقَةٌ لله، ولا مُحدَثَةٌ له مُخترعة، وإنما هي كسبٌ للعباد، أَّحدَثوها واخترَعوها وأبدَعوها وفعلوها»^(١).

ومن الواضح - من منطوق عبارتهم - أنَّ هؤلاء الرِّيدِيَّة يعتقدون أنَّ العِبَاد (النَّاس) أحرارٌ في أداء أفعالهم الاختياريَّة، ولكنهم - مثل البغداديين من المُعْتزِلَّة - يصفون هذه الأفعال الاختياريَّة بمصطلح «الكسب»، وطالما أنَّ زيد بن علي - مؤسِّس هذه الفرقة كما يُقال - تلميذٌ لواصل بن عطاء، فيمكننا أن نفترض أنَّ بعض متابعيه قد تبنَّى نظريَّةً واصل بن عطاء في الإرادة الحرَّة للإنسان، وقدرة الإنسان على إيجاد أفعاله الاختياريَّة وإحداثها، وأنَّ زيد بن علي وبعض مُتابعيه وصفوا أفعال الإنسان الاختياريَّة بمصطلح «الكسب»، كما فعل واصل بن عطاء رأس المُعْتزِلَّة.

ويمكننا ملاحظة أنَّه بينما أنكرت هذه المجموعة من الرِّيدِيَّة أن تكون أفعال العِبَاد مَخْلُوقَةٌ من الله تعالى، فإنَّهم لا يقولون: إنَّ العباد هم الخالقون لها، وبدلاً من ذلك يقولون: هي كسبٌ للعباد أَّحدَثوها واخترَعوها وأبدَعوها وفعلوها. والسبب في هذا أنَّ المُعْتزِلَّة الأوائل كانوا يفرِّون من وصف الإنسان بأنَّه خالقٌ لأفعاله، على الرَّغم من أنَّهم كانوا يُنكرون أن الله تعالى خالقها.

وأرى أنَّه - مما لا شكَّ فيه - أن هذا الاستخدام لمصطلح «كسب» ومشتقاته، وصفٌ لأفعال الإنسان الإرادية القائمة على الاختيار الحر،

(١) الأَشْعَرِيُّ: مقالات الإسلاميين ١: ١٤٨.

والْقُدْرَةُ الْمُؤَثِّرَةُ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي الْإِنْسَانِ هُوَ - بِكُلِّ وَضُوحٍ - قَائِمٌ عَلَى آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١١٠-١١٢]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]. فَهَذِهِ هِيَ الْآيَاتُ الَّتِي تَقَرَّرُ أَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ مُسْتَوْءٌ وَمَحَاسِبٌ عَنْ كُلِّ مَا يَكْسِبُ وَيَعْمَلُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ. وَعِنْدَ الْقَدْرِئَةِ الَّذِينَ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ خَلَقَ فِي الْإِنْسَانِ إِرَادَةً حَرَّةً مِنْ شَأْنِهَا تَخْصِيصٌ وَاخْتِيَارٌ مَا يَشَاءُ مِنَ الْأَفْعَالِ، وَقُدْرَةٌ مِنْ شَأْنِهَا التَّأثيرُ فِي هَذَا النُّوعِ مِنَ الْأَفْعَالِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَاتُ تَعْنِي أَنَّ أَعْمَالَ الْإِنْسَانِ هِيَ اكْتِسَابُهُ.

الْكَسْبُ عِنْدَ ضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو وَالتَّجَارِ:

نَجِدُ فِي فِقْرَاتِ عِنْدِ الْأَشْعَرِيِّ أَنَّ ضَرَّارَ بْنَ عَمْرٍو قَدْ انْفَصَلَ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ بِسَبَبِ اعْتِقَادِهِ فِي الْكَسْبِ؛ حَيْثُ يَقُولُ: «وَالَّذِي فَارَقَ ضَرَّارَ بْنَ عَمْرٍو الْمُعْتَزِلَةَ قَوْلُهُ: إِنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ، وَإِنَّ فِعْلًا وَاحِدًا لِفَاعِلَيْنِ: أَحَدُهُمَا خَلَقَهُ وَهُوَ اللَّهُ، وَالْآخَرُ اكْتَسَبَهُ وَهُوَ الْعَبْدُ، وَإِنَّ اللَّهَ فَاعِلٌ لِأَعْمَالِ الْعِبَادِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَهُمْ فَاعِلُونَ لَهَا فِي الْحَقِيقَةِ»^(١). وَعَنِ التَّجَارِ يَقُولُ الْأَشْعَرِيُّ: «وَقَالَ النُّجَّارُ: إِنَّ الْإِنْسَانَ قَادِرٌ عَلَى الْكَسْبِ، عَاجِزٌ عَنِ الْخَلْقِ، وَالْمَقْدُورُ عَلَى كَسْبِهِ هُوَ الْمَعْجُوزُ عَنِ خَلْقِهِ»^(٢).

أَمَّا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو فَقَدْ جَوَّزَ حُصُولَ فِعْلٍ بَيْنَ فَاعِلَيْنِ؛

(١) الْأَشْعَرِيُّ: مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ ١: ٣٣٩.

(٢) الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ ١: ٢٤١.

أحدهما : خالقه ، وهو الله تعالى ، والآخر : مكتسبه ، وهو العبد ، وكلاهما على الحقيقة . ولذلك فإننا نجد الأشعريَّ يستمر في بيان رأي ضرار بن عمرو في الكسب ، فيقول : « وكان يزعم أنَّ الاستطاعةَ قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع »^(١) .

وهذه العبارة الأخيرة تعني أنَّ « الاستطاعةَ أحدُ أبعاض الجسم »^(٢) ؛ ومن ثمَّ فهي جسم ، وهذا الجسم يبقى زمانين ، ومن ثمَّ تكون الاستطاعةُ موجودةً في الإنسان قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، وهي من خلق الله سبحانه وتعالى .

كما نجدُ الأشعريَّ يقول : « وكانَ ضرارُ بنُ عمرو يزعم أنَّ الإنسان يفعل في غير حيزه - أي : في غير جسمه - وأنَّ ما تولَّدَ عن فعله في غيره من حركةٍ أو سكونٍ فهو كسبٌ له ، خلقَ الله عز وجل »^(٣) . أي : إن أفعال الإنسانِ سواءً أكانت في حيزه - أي : في جسمه - أو في غير حيزه - أي : خارج جسده - وهي المتولِّدات ، هي خلقٌ من الله وكسبٌ للإنسان .

وأما عن النَّجَّار فإننا نجدُ الأشعريَّ يقول : « زعم الحسين بن محمد النَّجَّار أنَّ أفعالَ العبادِ مخلوقةٌ لله ، وهم فاعلون لها »^(٤) ، و« إنَّ الإنسانَ قادرٌ على الكسبِ عاجزٌ عن الخلقِ »^(٥) ، وأنَّه يزعم « أنَّ الاستطاعة لا يجوزُ أنَّ تتقدَّم الفعل ، وأنَّ العَوْنُ من الله - سبحانه وتعالى - يحدثُ في حالِ الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة ، وأنَّ الاستطاعةَ الواحدة لا يُفعل بها فِعْلان ، وأنَّ

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٨ ؛ وانظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٩١-٩٢ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٤٠ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٣٤١ .

لكُلِّ فعلٍ استطاعةٌ تحدثُ معه إذا حدث ، وأنَّ الاستطاعةَ لا تبقى ، وأنَّ في وجودها وجودَ الفعلِ ، وفي عدمها عدمَ الفعلِ»^(١) .

ويمكننا ملاحظة عبارة : «إنَّ الاستطاعةَ مع الفعلِ» ، يعني : تزامن حدوث الاستطاعة مع الفعلِ ، فالاستطاعة لا تكون قبل الفعلِ ولا بعده . وهذا القول - أي : الاستطاعة مع الفعلِ - هو المميِّز والفارق بين النَّجار وضرار بن عمرو ؛ حيث إنَّ ضرار بن عمرو قال : «إنَّ الاستطاعة تكونُ قبل الفعلِ ، ومع الفعلِ ، وبعد الفعلِ ؛ لأنها جسمٌ و تبقى زمانين» ، بعكس النَّجار الذي قال : «إنَّ الاستطاعة مع الفعلِ» ؛ ومن ثمَّ فهي عَرَضٌ لا يبقى زمانين . كما نجد الأشعريَّ يَقَرِّرُ أنَّ النَّجَارَ يقول : «إنَّ الإنسان لا يفعل في غيره ، وأنَّه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه ، كنعو الحركات والسُّكون ، والإرادات والعلوم ، والكفر والإيمان ، وأنَّ الإنسان لا يفعل ألماً ولا إذراكاً ولا رؤيةً ، ولا يفعل شيئاً على طريق التولُّد»^(٢) .

نلاحظ من خلال النَّصِّ السَّابِق أنَّ النَّجَارَ يزعم أنَّ الفعلِ المَخْلُوق من الله تعالى ، والمكتسب من الإنسان ، هو مقصورٌ فقط على أفعال الإنسان الإرادية الاختياريَّة التي تكون في حيِّز جسم الإنسان ، ولا يمتدُّ هذا الحكم إلى المتولِّدات ؛ إذ يرى النَّجَار أنَّها من خَلَق الله تعالى وفعله ، وليس للإنسان فيها فعلٌ ولا كسب ، بعكس ضرار بن عمرو الذي قال : إنَّها من خَلَق الله تعالى وإنَّها فعلٌ وكسب للإنسان .

ويمكن ملاحظة أنَّ الاختلافَ بين ضرار بن عمرو والنَّجار فيما يتعلَّق بالاستطاعة - قد أدَّى إلى الاختلاف بينهما فيما يتعلَّق باستخدام عبارة : «في الحقيقة» ، التي استخدمها ضرار بن عمرو ولم يستخدمها النَّجار .

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٣٤٠ .

فَعِنْدَ ضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو : مَا دَامَ الْفِعْلُ الْمَكْتَسَبُ مِنَ الْإِنْسَانِ مَخْلُوقًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْإِنْسَانُ يَكْتَسِبُهُ وَيَفْعَلُهُ بِالْقُدْرَةِ أَوْ الْإِسْتِطَاعَةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ ، فَاللَّهُ تَعَالَى يُسَمَّى خَالِقًا وَفَاعِلًا فِي الْحَقِيقَةِ ، وَالْإِنْسَانُ يُسَمَّى مُكْتَسِبًا وَفَاعِلًا فِي الْحَقِيقَةِ . وَهَذَا يَنْطَبِقُ عِنْدَ ضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو عَلَى الْأَفْعَالِ الْإِرَادِيَّةِ الْوَاقِعَةِ فِي حَيِّزِ الْإِنْسَانِ ، وَالْأَفْعَالِ الْمَتَوْلَّدَةِ فِي جِسْمٍ آخَرَ غَيْرِ جِسْمِ الْإِنْسَانِ .

وَأَمَّا عِنْدَ النَّجَّارِ : مَا دَامَ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلْقُدْرَةِ أَوْ الْإِسْتِطَاعَةِ فِي الْإِنْسَانِ عَلَى الْكَسْبِ وَالْفِعْلِ الْمَكْتَسَبِ أَيْضًا ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَقَطْ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى خَالِقًا وَفَاعِلًا فِي الْحَقِيقَةِ ، وَأَمَّا الْإِنْسَانُ فَيُسَمَّى مُكْتَسِبًا وَفَاعِلًا فَقَطْ ، وَلَا يُسَمَّى مُكْتَسِبًا وَفَاعِلًا فِي الْحَقِيقَةِ كَمَا وَجَدْنَاهُ عِنْدَ ضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو .

الْكَسْبُ عِنْدَ ابْنِ كُلاب :

ثُمَّ ظَهَرَتْ نَظَرِيَّاتٌ عَنِ «الْكَسْبِ» ، مُمَاتِلَةٌ لِمَا قَالَ بِهِ ضَرَّارُ وَالنَّجَّارُ تَحْتَ أَسْمَاءٍ عَدِيدَةٍ ؛ سِوَاءِ أَكَانَتْ مَعْتَزِلِيَّةً أَوْ شَيْعِيَّةً أَوْ سُنِّيَّةً ، وَأَخْصُ مِنْهَا اسْمُ ابْنِ كُلابِ الشُّنِّيِّ الَّذِي كَانَ مَعَاصِرًا لِلنَّجَّارِ . وَنَجَدُ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ فِقْرَتَيْنِ تَحْتَ اسْمِ «ابْنِ كُلاب» ؛ فِي الْفِقْرَةِ الْأُولَى بَعْدَ قَوْلِ ابْنِ كُلابِ :

إِنَّ الْمَقْرُوءَ مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ يَزَلْ قَائِمًا بِاللَّهِ تَعَالَى مُنْذُ الْأَزْلِ ، فَإِنَّهُ يَقُولُ :

«وَالْقِرَاءَةُ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ ، وَهِيَ كَسْبُ الْإِنْسَانِ» . وَقَدْ رَوَى الْأَشْعَرِيُّ هَذَا ، فَقَالَ : «فَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كُلابِ فَالْقِرَاءَةُ عِنْدَهُ هِيَ غَيْرُ الْمَقْرُوءِ ، وَالْمَقْرُوءُ قَائِمٌ بِاللَّهِ ، كَمَا أَنَّ ذَكَرَ اللَّهُ غَيْرَ اللَّهِ ، وَالْمَذْكَورُ قَدِيمٌ لَمْ يَزَلْ موجودًا ، وَذَكَرَهُ مُحَدَّثٌ ؛ كَذَلِكَ الْمَقْرُوءُ لَمْ يَزَلْ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا بِهِ ، وَالْقِرَاءَةُ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَهِيَ كَسْبُ الْإِنْسَانِ»^(١) . وَفِي الْفِقْرَةِ الثَّانِيَةِ

(١) الْأَشْعَرِيُّ : مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ ٢ : ٢٧٠ .

يقول: «إنَّ الكلامَ يكون اضطرارًا ويكون اكتسابًا»^(١).

وأستطيعُ أن أقَرَّرَ أَنَّهُ طالما أنَّ ابن كُلاب كان من أهل السُنَّة القائلين بالقدر السَّابِق، فإننا يمكننا أن نفترض أن تصوُّره عن الكَسْب كان - في الغالب - مماثلاً لتصور النَّجَّار، وهذا ما يمكن أن نحصل عليه من منطوق الفقرة الأولى: «والقراءة محدثة مخلوقة، وهي كَسْب الإنسان»، أي: إنها مخلوقة من الله، مكتسبة من الإنسان.

وأما الفقرة الثانية التي يقرِّر فيها الأشعريُّ أن ابن كُلاب قال: «إنَّ الكلام يكون اضطرارًا ويكون اكتسابًا»، فهي تعني - أيضًا - أنَّ ابن كُلاب بوصفه سُنِّيًّا قائلًا بالقدَرِ السَّابِق قد تبنى نظرية النَّجَّار في الكَسْب المَخْلُوق من الله تعالى أيضًا؛ بأن الله تعالى خالقٌ لكلِّ أفعال الإنسان التي تحدث في جسمه وفي خارج جسمه، وأنَّ الإنسان كاسب فقط لأفعاله التي تحدث في جسمه فقط، وليس مكتسبًا لأي شيء من المتولِّدات.

الكَسْب عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ:

منَ المعلوم في الأوساط الكلامية أنَّ أبا الحسن الأشعري كان مُعْتَرِظًا وتلميذًا لأبي علي الجُبَّائِيِّ المعتزلي، ثم انفصل عن المُعْتَرِظَة وانضمَّ إلى أهل السُنَّة - فقهاء ومُحَدِّثين - وقَبِلَ عقيدتهم في القدر السَّابِق، وتبَّنى - مثل بعضهم - نظرية الكَسْب، وهذا ما نجده في كتبه التي ألفها بعد أن ترك مذهب المُعْتَرِظَة. وفي هذه الكتب تبَّنى الأشعريُّ نظريةً في الكَسْب مُخالفة لما كان عليه جمهور القَدَرِيَّة - المُعْتَرِظَة - وفيما يلي نُحاول أن نبيِّن كيف عالَج الأشعريُّ نظريته في الكَسْب، وهي التي عرفت باسم «كَسْب

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٧٤.

الأشعري». وفيها يحاول التوسط بين الجبريين وبين القائلين بالتقويض، أي: إن الله تعالى فوّض إلى العباد أعمالهم الاختيارية.

يبدأ الأشعري في كتابه «اللمع» نقاشه لمعضلة القدر السابق وأفعال العباد، مُوجِّهاً السؤال التالي على لسان المُعْتَرِلة: «لِمَا زعمتم أَنَّ أَكْسَابَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى؟»^(١).

وهنا نجد الأشعري يُقدِّم لنا مصطلح «الكسب» بمعنى الفعل الإنساني على أنه مُصطلحٌ معروفٌ من قبل ولا يحتاج إلى شرح، فيقول: «إِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - مِنْ أَكْتِسَابِ الْعِبَادِ مَا لَا يَرِيدُهُ»^(٢).

وهذا يعني أَنَّ كُلَّ كَسْبٍ مِنَ النَّاسِ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، ويذكر الدليل على ذلك فيقول: «فَقَدْ دَلَّتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ حَادِثٍ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ مَا لَا يَرِيدُهُ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]»^(٣).

وفيما بعدُ نجد عند الأشعري شرحاً لنظريته في الكسب، ونجد أَنَّ الكسب يعني الأفعال الإنسانية الإرادية المكتسبة، أي: الحركات الاختيارية التي هي متميزة عن الحركات الاضطرارية. وهو يوضح الأفعال الاختيارية بهذا المثال: «الذهاب والمجيء، والإقبال والإدبار». وأمَّا الأفعال الاضطرارية فيمثل لها بحركات: «الارتعاش من الفالج - الشلل - والارتعاش من الحمى»^(٤).

(١) الأشعري: اللمع ٦٩.

(٢) الأشعري: الإبانة ٤٦.

(٣) الأشعري: اللمع ٤٨؛ وانظر: الإبانة ٤٦.

(٤) الأشعري: اللمع ٧٥.

وفي بيان الفرق بين هذين النوعين من الحركات يقول الأشعري: « يعلم الإنسان التفرقة بين الحاليين من نفسه وغيره علم اضطرار، لا نجد معه الشك»^(١). وهنا يأتي سؤال، وهو: كيف يكتسب الإنسان أفعاله التي هي مخلوقة له من الله تعالى؟ إننا نجد الإجابة عن هذا السؤال حيث يصف الأشعري الكسب في العبارات التالية:

- ١ - « إذا كان المكتسب مكتسباً للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه مُحدثة»^(٢).
 - ٢ - « حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب بقوة مُحدثة»^(٣).
 - ٣ - « دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله، كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى»^(٤).
 - ٤ - « هل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته ... قيل له: هذا خطأ، إنما بمعنى اكتسب بقوة مُحدثة»^(٥).
 - ٥ - « وجب إذا أقدَرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبنا لنا»^(٦).
- وفي مجموعة أخرى - مستخدماً مصطلحي: «قدرة واستطاعة» على سبيل التبادل - فإن الأشعري يُقدِّم لنا العبارات التالية:

(١) المصدر نفسه ٧٥-٧٦.

(٢) المصدر نفسه ١٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٦.

(٤) المصدر نفسه ٧٢.

(٥) المصدر نفسه ٧٤.

(٦) الأشعري: التلمع ٧٤.

١ - « إِنَّ الإِنْسَانَ يَسْتَطِيعُ بِاسْتِطَاعَةٍ هِيَ غَيْرُهُ »^(١) ، أَي : إِنَّهَا عَرَضٌ ؛
وَمِنْ ثَمَّ لَا تَبْقَى زَمَانِينَ .

٢ - « إِذَا أَثَبَّتُمْ اسْتِطَاعَةَ هِيَ غَيْرُهُ ، فَلِمَاذَا زَعَمْتُمْ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ تَقَدُّمُهَا
لِلْفِعْلِ »^(٢) ... « وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الاسْتِطَاعَةَ مَعَ الفِعْلِ »^(٣) . وَهَذَا الرَّأْيُ
مُوَافِقٌ لِرَأْيِ النَّجَّارِ .

٣ - « إِنَّ القُدْرَةَ لَا تَبْقَى »^(٤) ؛ لِأَنَّ القُدْرَةَ مَا دَامَتْ عَرَضًا فَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ ؛
لِأَنَّ الأَعْرَاضَ عِنْدَهُ لَا تَبْقَى زَمَانِينَ ، وَهَذَا بِلَا شَكٍّ مُوَافِقٌ لِرَأْيِ النَّجَّارِ .

٤ - « فَمَا أَنْكَرْتُمْ أَنَّ تَكُونَ القُدْرَةَ عَلَى الشَّيْءِ قُدْرَةً عَلَيْهِ وَعَلَى ضِدِّهِ »^(٥) .

وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ القُدْرَةَ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى القُدْرَةَ
فِي الإِنْسَانِ ، وَعِنْدَ خَلْقِ اللهِ تَعَالَى لِهَذِهِ القُدْرَةَ فِي الإِنْسَانِ ، يَحْدُثُ الشَّيْءُ
الَّذِي يَكُونُ خَلْقًا مِنْ اللهِ تَعَالَى وَكَسْبًا لِلإِنْسَانِ ؛ وَمِنْ ثَمَّ لَا يَسْتَطِيعُ الإِنْسَانُ
أَنْ يُحْدِثَ بِهَذِهِ القُدْرَةَ شَيْئًا آخَرَ ، يَكُونُ مُضَادًّا لِذَلِكَ الشَّيْءِ الَّذِي خَلَقَهُ اللهُ
تَعَالَى فِي الإِنْسَانِ ، وَاسْتَسْبَهُ الإِنْسَانُ بِهَذِهِ القُدْرَةَ المَخْلُوقَةَ مِنْ اللهِ تَعَالَى
فِيهِ . وَإِذَا فَهَذِهِ القُدْرَةَ لَا تَكْتَسِبُ إِلَّا شَيْئًا وَاحِدًا . وَهَذَا الإِنكَارُ مِنَ الأَشْعَرِيِّ
إِنَّمَا هُوَ إِنْكَارٌ لِرَأْيِ المُعْتَرِزَةِ كَمَا يَحْكِيهِ الأَشْعَرِيُّ ؛ حَيْثُ يَقُولُ : « أَجْمَعْتُ
المُعْتَرِزَةَ عَلَى أَنَّ الاسْتِطَاعَةَ قَبْلَ الفِعْلِ ، وَهِيَ قُدْرَتُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى ضِدِّهِ »^(٦) .

(١) المصدر نفسه ٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ٩٥ .

(٤) المصدر نفسه ٩٣ .

(٥) المصدر نفسه ٩٤ .

(٦) الأَشْعَرِيُّ : مَقَالَاتُ الإِسْلَامِيِّينَ ١ : ٣٠٠ .

أي: إنَّ الْمُعْتَزِلَةَ يرون أَنَّ الإنسانَ باستطاعته وقدرته يمكن أن يُحَدِّثَ ما يشاء ويختار من الأفعال المتضادَّة مثل الإيمان والكفر.

٥ - « ما أنكرتم أنَّ تكون قُدرة واحدة على إرادتين ، وعلى حركتين أو على مثلين »^(١).

والسَّببُ في هذا الإنكار عند الأشعريِّ هو: « أنَّ القُدرة لا تكون قُدرةً إلَّا على ما يوجد معها في محلِّها »^(٢). ما تعنيه هاتان العبارتان هو: أنَّ القُدرة المَخْلُوقَة من الله تعالى في الإنسان يمكن أن تكتسب فقط الحركة التي هي مَخْلُوقَة من الله تعالى في حيِّز (جسم) الإنسان، أي: إنَّ حيِّز (جسم) الإنسان يكون محلًّا لكلِّ مِنَ القُدرة المكتسبة والحركة المكتسبة بهذه القُدرة، وهما جميعًا مَخْلُوقَتان من الله تعالى في الإنسان، أي: في حيِّزه (جسمه). ولكنَّ هذه القُدرة لا يمكنها أن تكتسب الحركة (أي الفِعل) التي تُحَدِّثُ في غير حيِّز (جسم) الإنسان، وهي التي تُسمَّى «متولِّدة»، وتُحَدِّثُ خارج حيِّز (جسم) الإنسان، وإن كانت حادثةً ومتولِّدةً من حركة (فعل) في حيِّز (جسم) الإنسان. وهذا يعني - بكلِّ وضوح - إنكارًا من الأشعريِّ لتطبيق نظرية الكسب على الأفعال، المتولِّدة في خارج حيِّز (جسم) الإنسان.

ونجدُ هذا الإنكارَ واضحًا في العبارة الموجودة عند البغداديِّ عن مذهب الأشعريِّ؛ حيث يقول: « قال أصحابنا: إنَّ جميع ما سمَّته القُدريَّة من فعل الله - عزَّ وجلَّ - ولا يصحُّ أن يكونَ الإنسانَ فاعلًا في غير محلِّ قدرته؛ لأنَّه يجوز أن يمدَّ الإنسان وتر قوسه، ويرسل السَّهم من يده، فلا يخلق الله تعالى في السَّهم ذهابًا، وليس الإنسان مكتسبًا، وإنما يصحُّ من

(١) الأشعريِّ: للمع ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٩٥.

الإنسان اكتساب فعله في محلّ قدرته»^(١). وهذه العبارة الأخيرة عند البغداديّ تعني اتفاق الأشعريّ مع النّجّار في أنّ الكسب لا يتناول الأفعال المتولّدة في غير جسم الإنسان .

ونجد الأشعريّ يقول : « إنَّ كُلَّ مَا وُصِفَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنَّهُ يَخْلُقُهُ كَسْبًا لِعِبَادِهِ ، فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَضْطَرَّهُمْ إِلَيْهِ »^(٢) . وهذا معناه أنّ ما يقع ويحدث في حيّز (جسم) الإنسان من الأفعال الاختياريّة هو فقط الذي يسمّى «كسبًا» ، أمّا ما يحدث في حيّز (جسم) الإنسان من الأفعال الاضطراريّة - كضربات القلب ، ونبضات العروق ، وكذلك ما يحدث في غير حيّز (جسم) الإنسان من المتولّدات ، فليست من كسب الإنسان ، وكلّ هذه الحوادث هي من خلق الله تعالى .

ويرى الأشعريّ أنّ القُدْرَةَ المَخْلُوقَةَ في الإنسان على الاكتساب ليس لها تأثير في وجود الشيء المكتسب ؛ لأنّ فعل الاكتساب نفسه مخلوق من الله تعالى . ويؤكّد البغدادي هذا الرّأي في قوله : « فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعِبَادَ خَالِقُونَ لِكَسَابِهِمْ فَهُوَ قَدْرِي »^(٣) .

وهذا يعني أنّ فعل الاكتساب والشيء المكتسب مخلوقان من الله تعالى في الإنسان ، وأنّ الإنسان محلّ - فقط - لتأثير قدرة الله تعالى . ونرى الأشاعرة يتفقون في هذا الرّأي مع شيخهم في قولهم : « لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى » .

من كلّ ما مضى من نصوص أوردناها عن نظرية الكسب عند الأشعريّ

(١) البغدادي : أصول الدّين ١٣٨ .

(٢) الأشعريّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٣٠ .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ٣٢٨ ؛ وانظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ٢٢٤ .

يمكننا ملاحظة أَنَّ الأشعريَّ لم يشرح ولم يُبَيِّن ما الذي يعنيه بالقُدرة التي عند الإنسان على الكَسْب ، في حين أننا وجدناه يُقرّر - بوضوح - أَنَّ الله تعالى قادرٌ على أَنْ يَضْطَرَّ عباده إلى كلِّ شيءٍ وصفوا بأنهم كاسبون له ؛ حيث يقول الأشعري : « أمّا أنا فأقول : كلُّ ما وُصِفَ بالقُدرة على أَنْ يخلُقه كسبًا لعباده ، فهو قادرٌ أَنْ يضطرهم إليه »^(١) . وهذه الفقرة الأخيرة أعطت لخصوم الأشعريِّ سندًا قويًّا في منعهم لرأيه ، مقرّرين أَنَّ قدرة الإنسان على الكَسْب مخلوقةٌ من الله تعالى ، ولا تأثير لها على فعل العبد ، لا يُمكن أن تسمّى قُدرة للإنسان ؛ لأنَّ القُدرة من شأنها التأثير والإيجاد ، وهذه القُدرة عند الإنسان لا تأثير لها ، فلا تكون قُدرة على الإطلاق ، وهذا هو الجبر المحض .

ويذكر الجوينيُّ أَنَّ هذا الافتراض قد وَجَّهه القدرية (المُعْتَرِلة) إلى القائلين بالكَسْب بحسب التَّصوُّر الأشعريِّ على الوجه التالي ؛ يقول : « وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبًا غير معقول ، فإنَّ القُدرة إذا لم تُؤثِّر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعليق القُدرة »^(٢) . ونجدُ مثلَ هذا الاعتراض عند البغدادي ؛ حيث يقول : « زعمت القدرية أَنَّ الكَسْب الذي يقول به أهل السنَّة غير معقول لهم »^(٣) .

ونجدُ عند الجوينيِّ في كتابه « الإرشاد » دفاعًا عن هذا التَّصوُّر للكسب عند الأشعري ، « وَأَنَّ القُدرة الحادثة لا تُؤثِّر في مقدورها »^(٤) .

ويعطينا الجوينيُّ تسويغًا لاستخدام مُصطلح «قُدرة» ، فيقول : « وليس من

(١) الأشعريُّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٣٠ .

(٢) الجويني : الإرشاد ٢٠٨ .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ١٣٨ ؛ انظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ٢٢٤ .

(٤) الجويني : الإرشاد ٢٠٩ .

شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ؛ إذ إن العلم معقولٌ تعلقه بالمعلوم ، مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها»^(١) .

وما يعنيه الجويني ويقصده - هنا - يمكن إعادة تقريره على الوجه التالي :
 إن مصطلح «قدرة» كما استخدمه الأشعري ليس يعني قدرة على الكسب ، بحيث يكون لهذه القدرة التأثير في إيجاد الفعل ، وإنما يعني قوة على إرادة الكسب ؛ إذ إن الإرادة في تعلقها بموضوعها - وهو الشيء المراد - تُشبه العلم في تعلقه بموضوعه أي المعلوم . فكما أن العلم لا تأثير له في معلومه ؛ إذ إن العلم صفة كشف ، فكذلك الإرادة لا تأثير لها في مُرادها ، إذ إنها صفة تخصيص وليست صفة تأثير وإيجاد . فحين يخلق الله تعالى في الإنسان علماً بشيء موجود ، يصبح ذلك الشيء الموجود معلوماً للإنسان ، مع ملاحظة أن ذلك العلم ليس له تأثير في وجود ذلك الشيء ، ولا في كونه معلوماً للإنسان ؛ إذ كونه موجوداً ومعلوماً للإنسان ، هو من خلق الله تعالى .

ومثل ذلك يُقال في الإرادة والقدرة حين يخلق الله تعالى في الإنسان قوة على إرادة الفعل وقدرة على الفعل ، فالإنسان حينئذ يكون قد اكتسب شيئاً مخلوقاً من الله تعالى فيه ؟ وهذا يتضمن أن ذلك الشيء أصبح مُراداً ومقدوراً للإنسان ، مع ملاحظة أن هذه الإرادة وتلك القدرة ليس لأيٍ منهما تأثير في وجود ذلك الفعل ؛ إذ المؤثر في وجود ذلك الفعل هو الله تعالى ، والقدرة على إرادة الفعل ليس لها تأثير على الرغم من أنها تُسمى «قدرة» ؛ لأنها شرط فقط في وجود الفعل وليست سبباً فيه .

(١) المصدر نفسه ٢١٠ .

فهرس المصادر والمراجع

- الأشعري : (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، المتوفى ٥٣٣٠هـ) :

الإبانة عن أصول الديانة : المطبعة المنيرية بمصر .

اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : تعليق : د . حمودة غرابية ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ١٩٥٥ م .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٦٩ م .

- البغدادي : (عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي ، المتوفى ٤٢٩هـ) :

شرح أصول الدين : طبعة إستانبول ، ١٩٢٨ م .

الفرق بين الفرق : منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م .

- الجويني : (أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، المتوفى ٤٧٨هـ) :

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠ م .

- ابن حزم : (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ، المتوفى ٤٥٦هـ) :

الفصل في الملل والأهواء والنحل : مكتبة الخانجي بمصر .

- ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد أحمد بن أحمد بن رشد ، المتوفى ٥٩٥هـ) :

(٥٩٥هـ) :

الكشف عن مناهج الأدلة : تحقيق : د. محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥ م .

- الشهرستاني : (أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبي القاسم بن أبي بكر ، المتوفى ٥٤٨هـ) :

الملل والنحل : تخريج : محمد بن فتح الله بدران ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٦ م .

نهاية الإقدام : طبعة إستانبول .

- عبد الجبار : (قاضي القضاة أبو الحسن بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الأسد آبادي ، المتوفى ٥٤١٥هـ) :

فرق وطبقات المُعْتَرِلة : تحقيق وتعليق : علي سامي النشار وعصام الدين محمود ، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية بمصر .

- الثنأزاني : (سعد الدين بن عمر الثنأزاني ، المتوفى ٧٩٣هـ) :

شرح العقائد النسفية : مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة .

الإمام الأشعري ببرز نتيجته عقيدة موقناتنا التاويك

مرزوق أولاد عبد الله

إن تاريخ عصر النهضة الحديثة لعلم الكلام قد سجّل للإمام الأشعري صفحات ناصعة خالدة مليئة بالحركة الفكرية، مفعمة بتيارات الصراع والمناظرة مع المذاهب الإسلامية التي واكبت ظهوره، بل إن حلبة الصراع قد انداحت دائرتها لتشمل المذاهب الفكرية الأخرى التي سبقت عصره، وكان له مع هؤلاء وأولئك مساجلات تَفَخَّرُ بها صفحات التاريخ الفكري للعالم الإسلامي^(١).

وشخصيته أبي الحسن الأشعري تُمَثِّلُ تلك العقيدة الصافية؛ فهو من الشخصيات الإسلامية التي امتازت بنفاذ الذهن وبُعدِ العُورِ ووفرة المحفوظ، كما عُرف بالزهد والعفة، فكان له أتباع غير محصورين العدد من أدنى الشرق إلى أقصى المغرب. فكان علينا - وبعد مرور هذا الزمن - إحياء هذا التراث المهم ونشره بين هذا الجيل والأجيال القادمة؛ وفاءً لعلمائنا واعترافاً بفضلهم واحتراماً لجهودهم، وهذا هو دافعي في عرض هذا البحث.

ويشتمل هذا البحث على مقدمة ومبحثين؛ يتناول المبحث الأول الأطوار الفكرية في حياة الإمام أبي الحسن الأشعري، أما المبحث الثاني فيتحدّث عن المنهج العقدي لأبي الحسن الأشعري، ثم نتائج البحث... ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد.

(١) حمودة غرابية: أبو الحسن الأشعري، القاهرة - مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ/

المبحث الأول

الأطوار الفكرية في حياة الإمام أبي الحسن الأشعري

المطلب الأول : مسيرته العلمية وأقوال العلماء فيه وأسباب تحوُّله :

الإمام الأشعري : هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم ابن عبد الله بن موسى بن هلال بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ، وُلِدَ بالبصرة بالعراق .

تلمذ الأشعري على المعتزلة ، واشتغل بالكلام ودفاعه عنهم ، ولقد أكسبه ذلك ملكة قوية في المناظرة والبحث والاستدلال ، وقريحة في المناظرة والمعارضة جعلته يفوق أقرانه ومعاصريه .

وقد اشتغل مواهبته تلك لما رجع عن الاعتزال في رده عليهم ومناظرته لهم . يقول تلميذه أبو عبد الله بن خفيف الشيرازي : دخلت البصرة وكنْتُ أطلب أبا الحسن الأشعري فأرشدتُ إليه ، وإذا هو في بعض مجالس النظر فدخلتُ فإذا جماعة من المعتزلة كانوا يتكلمون ، فإذا سكتوا وأنهوا كلامهم ، قال أبو الحسن الأشعري لواحد واحد : قلت كذا وكذا والجواب عنه كذا وكذا ، إلى أن يُجيب على أسئلة الكل ، فلما قام خرجتُ في أثره ، فجعلت أُقلب طرْفِي فيه ، فقال : إلامَ تنظر؟ فقلت : كم لسانا لك؟ وكم أذنا لك؟ وكم عينًا لك؟ فضحك وقال لي : من أين أنت؟ قلت : من شيراز . وكنْتُ أصحابه بعد ذلك .

لقد كان الأشعري إمامًا في علم الكلام وأحد مؤسسيه ، تشهد بذلك أقوال العلماء فيه ؛ يقول البغدادي في تاريخه : « أبو الحسن الأشعري المتكلم

صاحب التصانيف في الردّ على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهميّة والخوارج وسائر أصناف المبتدعة، وكان قويّ الذكاء شديد الفهم، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه وصعد للناس فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يردّ على المعتزلة.

ويقول ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب: «ومما بيّض به وجوه أهل السنة النبويّة، وسوّد به آيات أهل الاعتزال والجهميّة - ما أبان به وجه الحقّ الأبلج ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج - مناظرته مع شيخه الجبائي التي بها قصم ظهر كلّ مُبتدعٍ مرءٍ». ويذكر الباقلاني: «أفضل أحوالي أن أفهم كلام الأشعري». ويقرر أبو الحسن الباهلي: «كنت أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة جنب البحر».

ويقول الذهبي: «أخرج الله - عزّ وجلّ - من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه إماماً قام بضرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صدّ عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة». ويقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى: «الأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رحمه الله». ويقول ابن خلدون في مقدّمته: «الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين».

بدأ أبو الحسن الأشعري مسيرته العلميّة بالالتحاق بأبي علي الجبائي، ودرس مذهب الاعتزال على يد الجبائي رئيس معتزلة البصرة في ذلك الزمان، واستمرّ في الدّراسة حتّى بلغ في الاعتزال مبلغاً خطيراً، كان له الأثر البالغ في تقدير أستاذه له.

وأناج عنه في الكثير من المناظرات والمجادلات التي كان يُدعى إليها،

وقد ألف الإمام الأشعري كتباً شتى في مجال الاعتزال وناصره ودعا له ، وظل كذلك إلى أن بلغ الأربعين من عمره ، ثم اعتزل الناس وغاب عن الساحة العلمية خمسة عشر يوماً .

ومما حكي عنه أنه قال : « وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ؛ فقمْتُ فصليتُ ركعتين وسألت الله أن يهديني الطريقَ المستقيمَ ونمتُ ، فرأيت رسولَ الله ﷺ في المنام فشكوتُ إليه ما بي من الأمر ؛ فقال رسول الله ﷺ : « عليك بسنتي » فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدتُ فيه من القرآن والأخبار فأثبته ونبذتُ ما سواه وراءَ ظهري .

ثم إنه غاب عن الناس مدةً من الزمن مُختلياً في بيته ، خرَج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة وصعد المنبرَ ونادى في الناس قائلاً : معاشر الناس ؛ إنِّي تعيبتُ عنكم هذه المدةَ لأنِّي نظرتُ فتكافأتُ عندي الأدلةُ ولم يترجَّح عندي شيء على شيء ، وإنِّي استهديتُ الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلعُ من ثوبي هذا» (١) .

إنه ترك مذهب الاعتزال وتاب ممَّا كان عليه ، وإنه اغتزم إظهارَ معاييب المعتزلة ، وإنه ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه ، ثم انخلع من ثوب كان عليه ورَمى به إلى الناس .

هذا الحدثُ هزَّ البصرةَ وهزَّ معها مجالسَ المتكلمين وزعزع أركان الاعتزال ؛ فلم يكن الأشعري بالرجل العادي في هذا المجال ، وما كان من اليسير أن تمرَّ المسألةُ كأمر عادي دون أن يلتفت إليها الناس ، فقد رأينا مكانة الشيخ وكيف حلَّه الجُبائي محلَّ التلميذ المفضل ، بل يُوشك أن

(١) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق : عباس صباغ ، بيروت - دار النفائس ١٢ .

يكون خليفته المرتقب ، ولهذا فإن الصدمة التي أحدثها أبو الحسن بإعلانه الخروج على رفاق الأمام كانت عيفة - لا شك - لأبي علي الجبائي وأصحابه . وكان الصدع الذي أوجده كبيراً يعزُّ على الرأب والرثق ويصعب على الرفع ، فقد كان الأشعري بالنسبة للمعتزلة - حسب تعبير ابن عساکر - ككتائب أسلم وأظهر عوار ما تركه^(١) .

أمَّا الإمام الأشعري نفسه فإنه يرى في أسباب تحوُّله عن مذهب الاعتزال أنه رأى النبي ﷺ في المنام ثلاث مرات ، أمراً له ببصرة المذاهب المروية عنه فإنها الحق ، وواعداً له في المرة الأخيرة^(٢) .

يقول الشبكي مُعضداً ما قاله الأشعري في سبب تحوُّله : « ويحكى عن مبدأ رجوعه أنه كان نائماً في رمضان فرأى النبي ﷺ فقال له : يا علي ؛ انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق »^(٣) .

وأثر تبخُّر المعتزلة في أصولهم الخمسة والآثار التي نتجت عن هذا التبخُّر في استخدامهم العقل إلى أن أخذوا يعتقدون بأشقيته وأفضليته على النقل .

فالفترة التي عاش فيها أبو الحسن الأشعري ثمُّل إنتاج مُعتركٍ قديم بين فِرْقٍ زَلَّتْ قَدُمُهَا بِالنُّسْبَةِ لِكَيْفِيَّةِ تَنَاوُلِهَا لِلْعَقَائِدِ ؛ إمَّا بتأثيرها ببعض آراءٍ ذخيلةٍ من تُرابِ شَرْقِيٍّ أَوْ غَرْبِيٍّ قَدِيمٍ ، أَوْ لِرَغْبَةٍ فِي إِخْضَاعِ كُلِّ مَا وَرَدَ فِي الشَّرِيعَةِ لِلْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ ، وَقَدْ تَصَدَّتْ لَهُمْ جَمَاعَةُ الْأُصُولِيِّينَ وَالْفُقَهَاءِ الَّذِينَ أَرَادُوا مِقَابِلَةَ هَذَا الْانْحِرَافِ بِالثَّبَاتِ عَلَى مَوْقِفِ السَّلَفِ الصَّالِحِ ؛ وَهُمْ الَّذِينَ

(١) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری ٣٩ .

(٢) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری ٣٨ .

(٣) الشبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٤٦ .

لم يتكلموا في المسائل التي طرحتها المُبتدعة، وحذروا من الخوض فيها، ولقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: « لا تُجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم »^(١).

ولقد قاوم السلف هذا الاتجاه أيضا وحاولوا دحض آراء أصحابه؛ بحيث يمكن القول بأن الإمام الأشعري قد وجد نفسه بعد تحوله عن الاعتزال بين نوعين من المغالاة في مجال العقائد؛ مغالاة الجهمية، ومغالاة المجسمة والكرامية ومن سار على ذريهم ومنوالهم ممن لم يُقدِّر حدود استعمال العقل في الأمور العقائدية.

لقد اتخذ الإمام أبو الحسن الأشعري موقفا من طغيان العقليات من أجل توضيح الأسلوب الصحيح في تناول العقائد وهو أسلوب السلف^(٢)، ووقف موقفا أدى إلى التخفيف من جذة الغلو، وجمع بين الأمرين وتوسط بين العقل والنص.

المطلب الثاني: مناقشة الأشعري أستاذه:

وعلى هذا يمكن القول بأن الأشعري كان رجلا ذا نظر ثاقب، رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على التفقه في الدين بدلائله من التفسير والحديث والإجماع والقياس، كما رأى المتكلمين من المعتزلة قد قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل معارضية مستخدمين الأسلحة ذاتها في الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جانبا، ووجد أنه لا مانع من أن يكون المرء فقيها ومتكلما يجمع بين الأمرين، وهو ليس جمعا بين متناقضين، فالحشوية تجعل النص رائدا، في حين تجعل المعتزلة الريادة

(١) محمد إبراهيم الفيومي: الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة - دار الفكر العربي، ٢٠٠٣ م،

(٢) الفيومي: الإمام أبو الحسن الأشعري: ١١٩-٢٥٦.

للعقل، فجمع الأشعري بين الأمرين وتوسط بين العقل والنقل^(١). وعلى إثر هذا خلص أحد أشهر الآخذين عن الإمام الأشعري إلى القول بأنه: «لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وأن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد... وأن الوقوف عند ظاهر النص طريق الحشوية المقلدين، والاكتفاء بالعقل وحده سبيل المعتزلة والفلاسفة»^(٢).

لقد كان العصر الذي ظهر فيه المذهب الأشعري عصر المذاهب التي تشد الحلول الوسطى وتبغي المواقف التوفيقية، وهكذا نجد في المرحلة نفسها التي برزت فيها عقيدة الأشعرية في العراق على يد مؤسسها أبي الحسن الأشعري - ظهور العقيدة المائريديّة بسمرقند على يد صاحبها أبي منصور المائريدي المتوفى ٣٣٣هـ، وبروز العقيدة الطحاوية بمصر على يد أبي جعفر الطحاوي المتوفى ٣٢١هـ. وكلها مذاهب توفيقية ووسطية تجد تسويغ ظهورها في الإطار الأيديولوجي لدولة الخلافة العباسية التي كانت تعرف بداية تصدعها وانتهيارها، مما استدعى وجود حلول وسطى على جميع المستويات بما في ذلك المستوى العقدي الكلامي^(٣).

المطلب الثالث - ماذا يعني الانتساب إلى الإمام الأشعري:

من المعروف أن القرنين الثاني والثالث شهد اشتعال الصراع الفكري بين من يغلب العقل ويستخف بالنقل من جهة، ومن يمسك بظاهر النقل ولا يكثر بمخالفة العقل من جهة؛ هذا الصراع الذي بدأ بين المعتزلة وأهل

(١) الكوثري، عن مقدمة كتاب تبين المفتري فيما نسب للأشعري لابن عساكر ١٥.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٦٩.

(٣) يوسف حنّانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ٢٥-٢٦.

الحديث ثُمَّ ائْتَدَّ بعد ذلك وتوسَّع وتعمَّق حتَّى أبعَد الشُّقَّةَ بين المتنازِعِينَ ، فاقْتَضَتْ الحاجة في القرن الرَّابِع أن تظهَرَ تَيَّارَاتٍ وَسَطِيَّةٌ تُحِيطُ بِجوانِبِ هذا الصِّراعِ وتُضَيِّقُ عليه الخِنَاقُ في عدد من بِقاعِ العالمِ الإسلامي ؛ فظهَرت الطُّحَاوِيَّةُ في مصر على يد أبي جعفر الطُّحَاوِي ، والماتُرِيدِيَّةُ في سَمَرْقَنْد على يد الإمام أبي منصور الماتُرِيدِي ، والأشْعَرِيَّةُ في بَغدَادَ على يد الإمام أبي الحسن الأشْعَرِي ، والتي قامت على الجمعِ بينَ هذه التَيَّارَاتِ من غيرِ اتِّفَاقٍ وإعدادِ سبيلٍ واجِدٍ في رفعِ الخِلافِ يَعْتَمِدُ على الرُّجوعِ إلى الكِتَابِ والسُّنَّةِ والتَّذكِيرِ بمفاهيمِ السَّلَفِ الصَّالِحِ التي أصلحت علاقةَ العَقْلِ بالنَّقْلِ ، واستطاع المذهبُ الأشْعَرِيُّ أن يشود ويغلب ؛ لأنَّه نشأ في عاصمةِ الخلافةِ ومُلْتَقَى علماءِ الأُمَّةِ ورجالِها فسَهَّلَ اللهُ له منهم من يقومُ بِبُصْرَةِ المذهبِ وتَنْقِيحِهِ وتَأْصِيلِهِ ، وكان على رأسهم مَنْ أخرجَهُ اللهُ - عزَّ وجلَّ - من نَشْلِ أبي موسى الأشْعَرِي رضي الله عنه إمامًا قام بنصرة دين الله وجاهد بلسانه وبيانه ^(١) .

وَنَشْتَخْلِصُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الأشْعَرِيَّةَ تَشْمَلُ جماهيرَ العلماءِ - من المحدثينَ والفُقهاءِ والمفسِّرينَ والمُتَكَلِّمِينَ - ممن اشتخَسنَ طريقةَ أبي الحسن الأشْعَرِي في الجمعِ بينِ العَقْلِ والنَّقْلِ .

يقول أبو القاسم بن درباس بخصوص الأشْعَرِي : « كان الإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ والأشْعَرِيُّ مُتَّفَقَيْنِ في الاعتقادِ وفي أصولِ الدِّينِ ومذهبِ السُّنَّةِ غيرِ مُفْتَرِقَيْنِ ، ولم تزل الحنابِلَةُ في بَغدَادَ - في قديمِ الدهرِ ، على مرِّ الأوقاتِ - يعتقدونَ بالأشْعَرِيَّةِ حتَّى حَدَثَ الاختلافُ في زمنِ أبي نصر المُشِيرِي ووزارة النظامِ ، ووقعَ بينهم الانحرافُ من بعضهم عن بعضٍ لانحلالِ النظامِ » ^(٢) .

(١) صهيب محمود الضُّفَّار : الأجوبة العاجلة بتوضيح مضمون الانتساب إلى الأشاعرة ١-٢ .

(٢) رسالة لأبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذُّبِّ عن أبي الحسن الأشْعَرِي ، =

ويشير الشُّبْكِيُّ إلى عقيدة الأشعري بقوله: «إِنَّ عقيدةَ الأشعري هي عقيدةُ أحمدَ بلا شكَّ ولا اِزْتِيَابَ، وأنَّ الأشعري صرَّحَ هو نفسه بذلك مرارًا في تصانيفه: «إِنَّ عقيدتي هي عقيدةُ الإمامِ المُبَجَّلِ أحمدَ بنِ حنبلٍ»^(١).

ويُشيرُ العَلَّامةُ المدقِّقُ المحدثُ الفقيه الصُّوفي سلامة القُضاعي العزامي الشافعي إلى سبب التصنيف في عِلْمِ الكَلَامِ، ووجهِ امتياز الأشعريَّةِ والماتريديةِ بأنهم أهلُ السُنَّةِ والجماعةِ دون من خالفهم؛ يقول العَلَّامةُ العزامي: ولما تداعى الاِبتِداعُ وتتابع المبتدعون، وبالغوا في الجدل و صَنَّفُوا في بَدْعِهِم المُصَنَّفَاتِ وشَعَّبُوا فيها - وهو شَرٌّ على الضُّعفاء - شَرُّ أهلِ السُنَّةِ وجماعةِ الأُمَّةِ عن سِوَاعِدِهِم في الجهادِ بالألْسِنَةِ والأقلامِ في تَبْيِينِ أُصُولِ الدِّينِ بعقْدِ المجالسِ لمُناظرةِ المبتدعةِ في المجامعِ العامةِ وبين يدي الأُمراءِ، وكان من المُبرِّزين في ذلك إمامُ الهدى أبو الحسن الأشعري وأبو مَنْصُورِ الماتريدِيَّ وَجْهًا بَدَأَهُ أتباعُهُما أتباعًا للسلفِ الصَّالحِ من الصَّحابةِ والتَّابعينَ والأئمَّةِ المجتهدينَ، وصَنَّفُوا في ذلك المُصَنَّفَاتِ القِيَمَةَ في العِلْمِ المُسَمَّى بعِلْمِ الكَلَامِ وهو عِلْمُ أُصُولِ الدِّينِ، وهؤلاءِ الأشعريَّةُ والماتريديةُ هم جماعةُ الأُمَّةِ من الحنفيَّةِ والمالكيَّةِ والشافعيَّةِ والحنابليَّةِ الذين لم يخرجوا عن مُتَابَعَةِ إمامِهِم ﷺ^(٢).

ويستطرد قائلاً: ولما انتشرت الأهواءُ والبِدْعُ، وكان من المُجدِّدين في

= مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٧هـ / ١٩٤٨م.

(١) عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية: موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتابه الفِصَل في الملل والنحل، دار الصميعي، ١٩٩٧م.

(٢) الشيخ سلامة القضاعي العزامي الشافعي: البراهين الشاطعة في ردِّ بعض البدع الشائعة، وبراہين الكتاب والسنة الناطقة على وقوع الطلقات المجموعة منجزة أو معلقة، القاهرة - مطبعة السعادة، ١٧١.

إشاعة هذه البدعة الشنغاء مُحَمَّد بن كَرَام في القرن الثالث ، وتلاه أبو الحسن البرهاري في أوائل القرن الرابع وأفتتن بهما العامة ، وجدًا في الدعاية إلى هذا الاعتقاد الباطل وعظمت المحنة بهذين وشيعتهما على أهل الحق ، وفي هذه الأثناء ظهر الإمام الأكبر أبو الحسن الأشعري والإمام الجليل أبو منصور الماتريدي ، فأظهر الله على أيديهما من الدفاع عن الحق والدؤد عن الكتاب والسنة ما ردَّ به عن دينه كيد الكائدين ، ودفع به في نحور المفتريين ، وأطفأ به نار هذه البدع بعد استعارها ؛ تصديقًا لقوله ﷺ : « إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يُجدد لهذه الأمة دينها » .

ومعنى التجديد في الحديث : جعل القديم الذي نسجت عليه عناكب النسيان جديدًا بتبينه بالحجج الواضحة وإدخا ص الشبه التي حاول بها المبطلون طمسه وإطفاء نوره ، وليس التجديد - كما يزعمه الجاهلون من أهل عصرنا - إحدانا لأحكام سوى ما جاء عن الله ورسوله ، فإن هذا ابتداع وهدم يَمَقُّته الله ورسوله ، وليس من التجديد في شيء^(١) .

إن ما دَوَّنته الأشاعرة والماتريديَّة في أصول الدين من العقائد المبسوطة بالحجج الثقلية والعقلية هو ما عليه الصحابة الكرام والتابعون لهم بإحسان ، فهم - بحمد الله - الجماعة والفرقة الناجية والسواد الأعظم من هذه الأمة ، فهم في الحقيقة طائفة واحدة اختلف لقيامهما بسبب تعدد الإمامين ؛ هذا الأشعري وهذا الماتريدي ، كما اختلف المهاجرون والأنصار في الاسم ، وهم جميعًا طائفة واحدة وجماعة غير مختلفة ؛ فهم بحق أهل السنة والجماعة^(٢) .

(١) الشيخ سلامة القضاعي : البراهين الساطعة : ١٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ١٧٥ .

وبعد ظهور المُعْتَرِلة التي أنكرت القول بالتَّجْسِيم والتَّشْبِيهِ ومالوا إلى رأي الجَهْم في نفي بعض الصِّفَات والقول بخلق القرآن، ولما أفرط المُعْتَرِلة بالنفي - قابلهم بعض المحدثين بالعلو في الإثبات فأتبوا بعض الأخبار الواهية المنكرة وجمعوا الصحيح مع الضعيف المنكر في مُصَنَّفَات جمعوا فيها ما يُسْمُونَهُ أخبارَ الصِّفَات، وبين هذا وذاك وبين الإفراط والتفريط، واشتداد الصِّراع، بعدت الشُّقَّة بين المُتَنَازِعِينَ حتَّى أقبل القرنُ الرابع الهجري، وظهرت فيه التيارات الوسطية المعتدلة في عدد من بقاع العالم الإسلامي؛ فظهرت الطحاوية في مصر على يد أبي جعفر الطحاوي، والماتريدية في سمرقند نسبةً إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، والأشاعرية في بغداد على يد الإمام أبي الحسن الأشعري، واشتطاع المذهب الأشعري أن يسود ويغلب؛ لأنه نشأ في عاصمة الخلافة بغداد وملتقى علماء الأمة ورجالها، فسهل الله له منهم من يقوم بنصرة المذهب وتنقيحه وتأصيله^(١).

وبظهور المذهب الأشعري انحسر تيار المُعْتَرِلة وتآلف المحدثون والحنابلة مع المتكلمين والأشاعرة، وانحصر خلاف العقلاء المتزهين عن الهوى والعصبية في مثل تلك النصوص الموهومة في مسلكين؛ التفويض والتأويل، وأقام الأشاعرة هذين المسلكين على ثوابت العقل وصحيح النقل وشواهد العريضة^(٢).

والخلاصة أن هذا الاتجاه قد تأصل للإمام الأشعري بعد مخاضٍ عسير مع فريقٍ متعدِّدة ومتنوعة؛ منها من يُسَلِّمُ بالنص مع التفويض في مدلول المُتَشَابِه والقطع بعد المُتَاصِلَة بين الله وبين عباده، ومنهم من حاول احترام

(١) صهيب محمود الصغار: منهج الإمام مالك في ما تشابه من نصوص القرآن والسنة ٢.

(٢) المرجع نفسه ٢.

التَّصَوُّصِ الْوَارِدَةِ فِي التَّشْبِيهِ وَاعْتِقَادَهَا عَلَى حَقِيقَتِهَا ، وَمِنْهُمْ مَنْ رَأَى ضَرُورَةَ اسْتِعْمَالِ الْعَقْلِ فِي فَهْمِ النَّصِّ ، لِذَلِكَ أَصْبَحَ مِنَ الضَّرُورِيِّ وَجُودُ شَخْصِيَّةِ تَحْتَرُمُ النَّصَّ وَالْعَقْلَ أَوْ تَزَاوُجُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّصِّ حَتَّى يَجْمَعَ كَلِمَةَ الْأُمَّةِ ، أَوْ بِتَعْبِيرٍ آخَرَ فَهْمُ النَّصِّ فِي ضَوْءِ الْعَقْلِ وَتَتَابُعِ الْعَقْلِ فِي سَبَاحِ مِنَ الشَّرْعِ ، وَقَدْ حَصَلَ ذَلِكَ بِرُوزِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ فِي الْعِرَاقِ^(١) .

وهكذا أقبل القرن الرابع الهجري والأفيدة مُتَعَطِّشَةً إِلَى فِكْرِ جَدِيدٍ يَكُونُ أَوَّلَ سِمَاتِهِ الْاِغْتِدَالَ وَالْقَصْدَ ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ لَقِيَ الْفِكْرَ مَا لَقِيَ مِنْ مِخْنٍ وَفِتْنٍ بِسَبَبِ الْاسْتِقْطَابِ ، وَهَكَذَا مِثْلُ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ عَصْرَهُ تَمَامَ التَّمَثِيلِ ، كَانَ مَسَارَ الْفِكْرِ عِنْدَهُ مُنْحَنِي خَطِيرًا ؛ مِنَ الْاسْتِقْطَابِ إِلَى الْاِغْتِدَالِ ، وَقَدْ تَبَلَّوْرَ فِي نَفْسِهِ هَذَا الْمُنْحَنِي الْخَطِيرَ بِتَحْوِيلِهِ إِلَى مَذْهَبٍ مَعْبُورٍ عَنِ الْحُلِّ الْوَسْطِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالثَّقْلِ ، وَمِنْ غَرِيبِ الْمُضَادَّاتِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ عَامَ ٣٠٠ هـ تَقْرِيْبًا ، لِيَكُونَ رَأْسَ الْقُرْنِ مُعَبَّرًا عَنِ فِكْرِ ذِي خِصَائِصٍ جَدِيدَةٍ^(٢) . وَهَكَذَا نَشَأَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ تُلْبِي حَاجَةَ فِكْرِيَّةَ مِنْذِ الْقُرْنِ الرَّابِعِ الْهَجْرِيِّ ، وَذَلِكَ بَعْدَ الْفِرَاقِ الَّذِي أَحْدَثَهُ أَقْوَلُ نَجْمِ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ جِهَةٍ ، وَلِعَدَمِ مُلَاءَمَةِ فِكْرِ الْحَنَابِلَةِ أَنْ يَكُونَ عَقِيدَةً لِلْأَغْلِبِيَّةِ بِسَبَبِ تَطَرُّفِهِمْ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى^(٣) .

بِالرَّغْمِ مِنْ مَوْقِفِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى آخِرِ يَوْمٍ مِنْ حَيَاتِهِ ، لَمْ يَحْكُمْ بِكُفْرِهِمْ كَمَا فَعَلَ غَيْرُهُ وَلَا كَفَّرَ أَيُّ طَائِفَةٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ ؛ لِأَنَّ الْجَمِيعَ فِي رَأْيِهِ يُشِيرُونَ إِلَى مَعْبُودٍ وَاحِدٍ ، وَهَذِهِ رُوحٌ عَالِيَةٌ وَتَسَامُحٌ فِكْرِي قَلَّ أَنْ

(١) حَمُودَةُ غَرَابَةِ : الْأَشْعَرِيُّ ٥٨ .

(٢) مُحَمَّدٌ أَحْمَدُ مُحَمَّدٌ صَبْحِي : فِي عِلْمِ الْكَلَامِ ، دَرَسَةُ فِلْسَافِيَّةٍ لِأَرَاءِ الْفِرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي أُصُولِ

الذِّينِ ، الْأَشَاعِرَةُ ، بِيْرُوتَ - دَارُ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ ١٩٨٥ م ، ٣٧ : ٢ - ٣٨ .

(٣) الْمَرْجِعُ نَفْسَهُ ٣٨ : ٢ .

يُوجد في عصرنا هذا^(١)، بل نجد الإمام الأشعري كان نزيهاً وصادقاً، فحكى مذاهبُ خصومه بدقّة وأمانة في كتابه «مقالات الإسلاميين»، ثم ردّ بعد ذلك عليهم^(٢).

المبحث الثاني

المنهج العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري

الأشعري وقضايا التأويل «مذهب الأشعري في الصّفات»:

أعلن الأشعري انخلاءه من بدعة الاعتزال ودعا إلى موقفٍ وسطيٍّ مُعتدلٍ أشبه بالمنزلة بين منزلتَي أصحاب العقل وأصحاب النص أي بين المعتزلة وبين سواد المسلمين الذين يقفون عند النص بدون إعمال الفكر ولا رويّة فيه، وقد تألب ضده المعتزلة وسواهم، وخالف ابن حزم الأندلسي والإمام الذهبي وغيرهما. بيد أنه ناضل في سبيل الدفاع عن آرائه حتّى عُقد له لواء النصر وأخذت عنه جماعة من المفكرين حركته وعرفوا بالأشعريّة أو الأشاعرة.

وبهذا التيار الموصول من مفكري الأشاعرة نشد على مدى نجاح رائدهم الذي حدّد للتجربة الفلسفيّة في الكلام الإسلامي مستوى وسطاً لا يتحرّف نحو العقل الفلسفي الجارف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والرويّة، وقد اختار الأشعري هذا الموقف الوسط في القضايا التي عالجه في حياته، ثم استمرّ تقليد أتباعه لموقفه وآرائه في تلك القضايا، وفي القضايا الجديدة التي ظهرت عبر العصور المتلاحقة^(٣).

(١) حمودة غرابية: الأشعري ٦٨.

(٢) المرجع نفسه ٧١.

(٣) محمّد إبراهيم الفيومي: شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، فحص نقدي =

والحقُّ أَنَّ الإمامَ الأشعريَّ يقفُ موقفًا وسطًا في مسائلِ الكلامِ التي نظر فيها؛ فراهيه في الصِّفَاتِ مثلاً وسطٌ بين رأيِ المعتزلةِ والجهميَّةِ وبين رأيِ الحشويَّةِ والمجسِّمةِ؛ ذلك أن الأوَّلَيْنِ ينفُونَ الصِّفَاتِ التي جاء ذكرها في القرآن، ولا يُبْتَنُونَ سيوي الوجودِ والقدمِ والبقاءِ والوحدانيَّةِ، فيتفون السمعَ والبصرَ والكلامَ وغيرها من الصِّفَاتِ الدَّائِيَّةِ ويقولون: إنَّها ليست شيئاً غيرِ الدَّاتِ، وعندهم أنَّها في القرآن أسماءُ الله تَعَالَى مثل اسمِ «الرحمن» أو «الرحيم». أما الحشويَّةُ والمجسِّمةُ فهم يُشَبِّهُونَ ذاتَ الله تَعَالَى بوصفِها بصيِّفاتِ البشرِ والحوادثِ^(١).

وقد عَمَدَ الإمامُ الأشعريُّ إلى موقفه الوَسْطِ؛ فأثبت الصِّفَاتِ التي وردت في القرآن والسُّنَّةِ ولم يَشْتَنْ أَيَّ آيةٍ واحدةٍ منها، وقرَّرَ أنها صِفَاتٌ تَلِيقُ بذاتِ الله، ولكنها لا تُشَبِّهُ الحوادثَ التي تُسَمَّى بأسمائها: إنَّ سَمَعَ الله ليس كسمعِ الحوادثِ والنَّاسِ، وبصرَ الله ليس كبصرنا، وكلامه ليس ككلامِ مخلوقاته^(٢).

وقد وقف الإمامُ الأشعريُّ موقفًا وسطًا بين الجبريَّةِ والمُعْتَرِلةِ في موضوعِ قُدْرَةِ الله وأفعالِ الإنسان. إنَّ حَرَكََةَ الإمامِ الأشعريِّ تميَّزت بالموقفِ الوَسْطِ؛ فلم تَجْمُدْ أمامَ النَّصِّ ولم تَقِفْ عندَ العَقْلِ، وإنما وازَنت بين النَّقْلِ والعَقْلِ؛ لذلك كان انبِشَارُها أَوْسَعَ مَدَى وإقبالُ النَّاسِ عليها واسعاً، وقُدِّرَ لها أن تتأَلَّ القَبُولَ الكَامِلَ والرِّضَا التَّامَّ في نفوسِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ

= لعلم الكلام الإسلامي، القاهرة - دار الفكر العربي، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ١٠٥.

(١) المرجع نفسه ١٠٥.

(٢) محمد إبراهيم الفيومي: شيخ أهل السنة ١٠٦.

وأصحاب الحديث بعد ذلك بمُدَّة من الزَّمان ليست بالقصيرة^(١).

يقول العلامة محبِّ الدِّين الخطيب: «الأشعرية منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري، وقد علمت أن أبا الحسن الأشعري كانت له ثلاثة أطوار: أولها: انتماؤه إلى المعتزلة.

والثاني: خروجه عليهم ومعارضته لهم بأساليب متوسطة بين أساليبهم ومذهب السلف.

والثالث: انتقاله إلى مذهب السلف وتأليفه في ذلك كتاب «الإبانة» وأمثاله، وقد أراد أن يلقي الله على ذلك»^(٢).

وبناء على ما سبق يُمكنُ استخلاص أن فكر الإمام الأشعري قد مرَّ بمراحل ثلاث: مرحلة الاعتزال، ومرحلة التحوُّل، ومرحلة الرجوع التام إلى السلف الصالح.

أما الأشعرية، أي المذهب المنسوب إليه في علم الكلام، فكما أنه يُمثل الأشعري في طور اعتزاله فإنه ليس من الإنصاف أيضًا أن يُلصق به فيما أراد أن يلقي الله عليه، بل هو مُستمدُّ من أقواله التي كان عليها في الطور الثاني ثم عدل عن كثير منها في آخرته التي أتمَّ الله عليه بالحسنى.

يَسْتَبْدُ منهج الأشعري الذي حدّد موقفه من المعتزلة إلى عنصرين أساسيين: الأول: أن إعطاء قيمة مُطلقة للعقل لا تؤدي إلى نُصرة الدين، فإنه

(١) المرجع نفسه ١٨٤.

(٢) أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلية: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م، ٨٥.

اسْتَبْدَالَ لِلْعَقِيدَةِ بِهِ ، وَكَيْفَ تَكُونُ مَعْتَقِدَاتُنَا عَنْ اللَّهِ إِذَا كَانَ الْعَقْلُ هُوَ الْمُرْجَحُ عِنْدَ التَّعَارُضِ عَلَى النَّقْلِ .

الثَّانِي : أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْإِيمَانِ بِأَنَّ فِي الدِّينِ أَحْكَامًا تَوْقِيفِيَّةً ؛ ذَلِكَ مَبْدَأُ جَوْهَرِيٍّ فِي الْإِعْتِقَادِ وَلَا يَكُونُ بَدُونَهُ إِيْمَانًا ، وَمَا عَسَى أَنْ يَكُونَ الدِّينُ إِذَا اسْتَبْتَّاحَ الْإِنْسَانُ لِعَقْلِهِ أَنْ يَخْوَضَ فِي كُلِّ فِعْلٍ أَوْ أَمْرٍ إِلَهِيٍّ ، وَأَنْ ذَلِكَ يَتَنَافَى تَمَامًا مَعَ مَفْهُومِ الْإِيمَانِ وَمَا يَقْتَضِيهِ مِنْ تَصَدِيقٍ وَتَسْلِيمٍ ، عَلَى أَنْ ذَلِكَ لَا يَعْنِي مُعَارَضَةً لِلْعَقْلِ إِذَا اتَّخَذَ الْجُمُودَ وَالتَّقْلِيدَ^(١) .

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ : صِفَةُ الْفَرْقِيَّةِ وَالْعُلُويَّةِ لِلَّهِ « ذِكْرُ الْإِسْتِوَاءِ عَلَى الْعَرْشِ » :

إِنَّ إِبْنَاتَ صِفَةِ الْفَرْقِيَّةِ وَالْعُلُويَّةِ لِلَّهِ ، هُوَ مَا عَلَيْهِ نُصُوصُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ، وَهُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ وَمَذْهَبُ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَمُقَدِّمِي أَصْحَابِهِ . قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ فِي كِتَابِهِ « مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ » فِي الْفَصْلِ الَّذِي عُنُونُهُ بِقَوْلِهِ : هَذِهِ حِكَايَةُ قَوْلِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ... : « وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى عَرْشِهِ كَمَا قَالَ : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ » . ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْفَصْلِ : فَهَذِهِ جُمْلَةٌ مَا يَأْمُرُونَ بِهِ وَيَرْوَنَهُ وَيَسْتَعْمَلُونَهُ . وَبِكُلِّ مَا ذَكَرْنَا مِنْ قَوْلِهِمْ نَقُولُ : وَإِلَيْهِ نَذْهَبُ . وَقَالَ : « وَقَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ : « لَيْسَ اللَّهُ بِجِسْمٍ وَلَا يُشْبِهُ الْأَشْيَاءَ ، وَإِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ كَمَا قَالَ : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه : ٥] . وَلَا نُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ فِي الْقَوْلِ ، بَلْ نَقُولُ : اسْتَوَى بِمَا كَيْفَ » . انْتَهَى .

وَنَقَلَ ابْنُ فُورَكَ هَذَا الْكَلَامَ فِي كِتَابِهِ « مَقَالَاتُ الْأَشْعَرِيِّ » : وَنَقَلَ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ فِي « الْمَقَالَاتِ » عَنْ ابْنِ كُلابٍ قَوْلَهُ : إِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا مَكَانًا ، وَإِنَّهُ الْآنَ

(١) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٥٩ .

على ما لم يزل عليه ، وإنه مُسْتَوٍ على عَرْشه كما قال ، وإنه فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ .
وقد قال الأشعريُّ هذا القول في كتابه « الإبانة » : « ورأينا المسلمين جميعاً
يرفعون أيديهم إذا دَعُوا إلى السَّمَاءِ ؛ لأنَّ الله تَعَالَى مُسْتَوٍ على العَرْشِ الذي فوق
السَّمَوَاتِ ، ولولا أَنَّ الله تَعَالَى على العَرْشِ لم يَزِفَعُوا أيديهم نحو العَرْشِ »^(١) .
وبعد أن أورد الأشعريُّ مجموعةً من الآيات الدَّالَّة على أَنَّ الله تَعَالَى في
السَّمَاءِ ، فكل ذلك يدلُّ على أَنَّ الله تَعَالَى في السَّمَاءِ مُسْتَوٍ على عَرْشه ،
والسَّمَاءُ بإجماع النَّاسِ ليست الأرض ، فدلَّ على أَنَّهُ مُنْفَرِدٌ بوحْدَانِيَّتِهِ مُسْتَوٍ
على عَرْشه استواءً مُنْتَزَهاً عن الحُلُولِ والاتِّحَادِ .

ويشير العلامة محمَّد بن العربي النَّبَّاني إلى إِبْطَالِ زَعْمِ ابنِ تيميَّةَ بأنَّ الله
فوق العَرْشِ حقيقةً بقوله : فليت شِعْري أين هذه من كتاب الله تَعَالَى على
هذه الصُّورَةِ التي نَقَلَهَا من كتاب الله وَسُنَّةِ رسوله ﷺ ؟ وهل في كتاب الله
كلمة ممَّا يقول : إنَّه فيه نصٌّ ، والنَّصُّ هو الذي لا يحتمل التَّأويلَ البتَّةَ .
واستدلَّ بقوله تَعَالَى : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ فليت شِعْري أي نص في
الآية على أَنَّ الله تَعَالَى في السَّمَاءِ أو على العَرْشِ ؟ ، ثم نِهَايةً ما يتمسك به أَنَّهُ
يدلُّ على عُلُوِّ يُفْهِمُ من الصُّعُودِ ، فإنَّ الصُّعُودَ في الكلام كيف يكون حقيقةً
مع أَنَّ المفهوم في الحقائق أَنَّ الصُّعُودَ من صفات الأَجْسامِ ؟ فليس المراد إلاَّ
القبول ، ومع هذا لا حدَّ ولا مكان^(٢) .

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عباس الصباغ، دار الثقافتس ١٩٩٤، م، ٤٩٠،
رسالة لأبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذب عن أبي الحسن الأشعري، حيدر
آباد الدكن، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٧هـ / ١٩٤٨ م، ٣.

(٢) براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، العلامة المحدث المؤرخ النشابة محمد العربي بن
الثباني، المغربي السطيفي المكي الحسني الشهير بأبي حامد مرزوق (١٣٥١هـ - ١٣٩٠
هـ)، ويلي للمؤلف: الثعقب المفيد على هدى الرُّزعي الشَّدِيد، ويلي للمؤلف: التقد المحكم
الموزون لكتاب الحديث والمحدثون، دار المصطفى، ٢٠٠٧ م، ٧٢.

إِنَّ الْأَشْعَرِيَّ - رحمه الله تعالى - وافق السلف الصالح فيما ذهبوا إليه من إثبات العُلُوِّ والاشْتِوَاءِ لله تعالى وقال بقولهم واعتقد معتقدَهم، غير أن الأشاعرة ذهبوا إلى نفي عُلُوِّ الله تعالى وتأويل كل ما دل على هذا العلو من الاشتواء والفوقية، مخالفين بذلك السلف الصالح والإمام الأشعري الذي يدعون أنهم ينتسبون إليه^(١).

المطلب الثاني: الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة:

ومن مذهب الأشعري أن كل موجود يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، والبارئ تعالى موجود فيصح أن يرى، وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة، قال الله تعالى: ﴿رُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿﴾ [القيامة: ٢٣، ٢٢].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، قال: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع - فإن كل ذلك مستحيل^(٢).

من المسائل التي اهتم بها الإمام الأشعري اهتمامًا خاصًا، ويرجع اهتمام الأشعري إلى أن إمامه الشافعي قد أكد الرؤية، وقدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه: «الإبانة» و«اللمع»، ومن هذه الأدلة السمعية قوله تعالى: ﴿رُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿﴾ [القيامة: ٢٣، ٢٢].

وقد نفى أن يكون للنظر المقصود في الآية أي معنى آخر غير الرؤية،

(١) الموصلي: شعبة العتيدة ٢٤٥.

(٢) محمّد إبراهيم الفيومي: شيخ أهل الشئمة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي، دار الفكر العربي، ٢٠٠٣ م، ٣٨٨؛ ويراجع الإبانة، للأشعري، مرجع سابق، ٤٥.

ونفى على الخُصوص معنى الانتظار، وهو ما قالت به المُعْتزَلَة^(١).

واضطرَّ الأشعريُّ إلى تأويل آياتٍ أخرى أو تخصيصها، ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ [الأنعام ١٠٣]، فقد خُصَّص ذلك بالدُّنيا دون الآخرة، وحين سأل موسى رَبَّهُ الرؤيةَ أجابه الرَّبُّ: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف ١٤٣]، تأوَّل الأشعريُّ هذه الآية، فقوله تعالى: إِنَّ الْعَجْزَ مِنَ الرَّائِي وَلَيْسَتْ الاستحالة من قِبَلِ الْمَرْئِي وَالْأَلْقَالَ سَبْحَانَهُ: لَسْتُ مَرْتِيًا، وَإِنَّ وَرُودَ النَّفْيِ بِصِيغَةِ «لَنْ» يُفِيدُ مُجَرَّدَ النَّفْيِ دُونَ الاستحالة، ولو كانت الرؤية مُسْتَحِيلَةً لَمَا سَأَلَهَا نَبِيٌّ^(٢).

ويبدو ممَّا سبق أن الأشعريُّ قد التزم بموقف الرؤية معتمدًا على رجال الحديث في تأكيدهم صحَّة قول الرسول عليه الصَّلَاة والسَّلَام: «تَرُونَ رَبُّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيِيهِ».

ومن ثَمَّ عدَّ الأشعريُّ القولَ بالرؤية موقفًا لعقيدة أهل السنة لا يصحُّ الشكُّ فيها، فضلًا عن المخالفة فيه.

يقول محمَّد بن فُورك في مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: «اعلم أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ رُؤْيَةَ اللَّهِ تَعَالَى جَائِزَةٌ مِنْ جِهَةِ النَّظَرِ وَالْقِيَاسِ فِي كُلِّ حَالٍ يَصِحُّ فِيهَا وَجُودُ الرَّائِي... فَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ وَجُوبَ الرُّؤْيَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي الْقِيَامَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ طَرِيقَ ذَلِكَ الْخَبْرُ، وَقَدْ وَرَدَ بِذَلِكَ نَصُّ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَاتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَفَقَّهَاءُ الْأُمَّصَارِ مِنَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ»^(٣).

(١) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة بيروت - دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ٢: ٦٦.

(٢) المرجع السابق ٢: ٦٧.

(٣) محمَّد بن الحسن بن فُورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق أحمد =

وكان يقول : « إِنَّ الْقَوْلَ بِالرُّؤْيَةِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ ؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِنْ خِيَارِهِمْ وَعُلَمَائِهِمْ وَأَثَمَتِهِمْ زَوَوْا ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ ، وَلَمْ يَرَوْ أَحَدًا مِنْهُمْ إِنْكَارَهَا لِلْمُؤْمِنِينَ فِي الْآخِرَةِ ، وَإِنَّمَا أَنْكَرَتْ ذَلِكَ عَائِشَةُ فِي الدُّنْيَا ... وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِنْكَارٌ فِي رُؤْيَةِ الْآخِرَةِ »^(١) .

المطلب الثالث : القول في الجهة :

اتَّفَقَ الْعُقَلَاءُ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْحَنْفِيَّةِ الشَّافِعِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ وَفُضَلَاءِ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ ، عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنِ الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالْحَدِّ وَالْمَكَانِ وَمُشَابِهَةٌ مَخْلُوقَاتِهِ^(٢) .

وَأَشَارَ أَبُو الْمَعَالِي إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي كِتَابِهِ « اللَّمَعُ » إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ لِمَعِ الْأَدَلَّةِ فِي قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ الرَّبَّ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى تَقَدَّسَ عَنِ الْاِخْتِيصَاصِ بِالْجِهَاتِ وَالْاِتِّصَافِ بِالْمُحَادَاةِ ، لَا تَحُدُّهُ الْأَفْكَارُ وَلَا تَحْوِيهِ الْأَقْطَارُ وَلَا تَكْتَنِفُهُ الْأَقْدَارُ ، وَيَجُلُّ عَنِ قَبُولِ الْحَدِّ وَالْمِقْدَارِ ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مُخْتَصٍ بِجِهَةٍ شَاغِلٌ لَهَا ، وَكُلُّ مُتَحَيِّزٍ قَائِلٌ لِمَلَاقَاةِ الْجَوَاهِرِ وَمَفَارِقَتِهَا ، وَكُلُّ مَنْ يَقْبَلُ الْاجْتِمَاعَ وَالْاِفْتِرَاقَ حَادِثٌ كَالْجَوْهَرِ^(٣) .

وَقَالَ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ الْعَزَالِيُّ فِي نَفْيِ الْجِهَةِ عَنِ اللَّهِ : « إِنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ فِي جِهَةٍ مَخْصُوصَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ السُّتِّ ، وَمَنْ عَرَفَ مَعْنَى لَفْظِ « الْجِهَةِ » - وَنَعْنِي لَفْظَ الْاِخْتِيصَاصِ - فَهِيَ قَطْعًا اسْتِحَالَةٌ الْجِهَةِ عَلَى غَيْرِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ ؛ إِذْ

= عبد الرّحيم الشايح ، مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٠ م ، ٨١ .

(١) المرجع السابق ٨٢ .

(٢) أبو حامد مرزوق : براءة الأشعرين ، المرجع السابق ٧٩ .

(٣) أبو حامد مرزوق : براءة الأشعرين ٧٩ .

الحيِّز معقول ، وهو الذي يختص الجوهر به ، ولكن الحيِّز إنّما يصير جهةً إذا أُضِيفَ إلى شيءٍ آخرٍ مُتَّحِيزٍ^(١) .

وقد تحقّق عن علماء الإسلام أن مُعتقدي الجهة عن الله قاسوا الخالق على المخلوق ، وأنهم من العوامّ لم تشبّع عقولهم استحالة الجهة على الله تعالى ، وأنهم مؤوّلون كلّ ما يؤهم جهة العلوّ لله تعالى من ظواهر الكتاب والسنة بما يوافق هواهم ؛ فيقولون على سبيل المثال : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥٠] جليس عليه ، واستوى على العرش بذاته وحقيقته وعلى عرشه بائن من خلقه .

وهكذا فهم مؤوّلون مفوضون ، والتأويل مباح لهم محظور على غيرهم ، ومع هذا الخبط يثبذون المنزهين لله تعالى عن مشابهة الحوادث بالجهمية ، سبحان واهب العقول^(٢) .

المطلب الرابع : كلام الله :

إنّ مسألة كلام الله كانت من أهمّ المسائل وأخطر المسائل التي أثيرت في تاريخ الفكر الإسلامي ؛ إذ بسببها تطوّر علم الكلام وتنوّعت مباحثه ، وبسببها قامت الصراعات القويّة والعييفة بين الإسلاميين من مُعتزلة وأشاعرة وأهل حديث .

لقد كانت قضية الكلام الإلهي أبرز قضية احتدّم حولها النقاش إلى درجة يرى معها كثير من الباحثين أنّ علم الكلام لم يُسمّ بهذا الاسم إلا بسبب الخلاف الطويل والمّير الذي دار حول كلامه تعالى وما يتعلّق بخلق القرآن .

(١) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ٨١ .

(٢) أبو حامد مرزوق : براءة الأشعرين ٨٤-٨٥ .

لقد اتَّفَقَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْأَشَاعِرَةُ وَالسَّلَفِيُّونَ عَلَى أَنَّ اللَّهَ مُتَكَلِّمٌ ، وَأَنَّ لَهُ كَلَامًا هُوَ الْقُرْآنُ ، وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا حَوْلَ مَعْنَى كَلَامِهِ وَحَقِيقَتِهِ ، وَهَلْ هُوَ قَدِيمٌ أَمْ حَدِيثٌ؟ ثُمَّ هَلْ الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ أَمْ قَدِيمٌ^(١)؟

أَمَّا الْأَشَاعِرَةُ فَحَدُّ الْكَلَامِ عِنْدَهُمْ مَا أَوْجِبَ لِمَحَلِّهِ كَوْنَهُ مُتَكَلِّمًا ، قَالَ الْجَوْنِيُّ : إِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْقَوْلُ الْقَائِمُ بِالنَّفْسِ الَّذِي تَدُلُّ عَلَيْهِ الْعِبَارَاتُ ، وَمَا يَصْطَلِحُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِشَارَاتِ ، فَحَقِيقَةُ الْكَلَامِ عِنْدَهُمْ - إِذَا - عَلَى قِسْمَيْنِ : كَلَامٌ نَفْسِي ، وَكَلَامٌ لِسَانِي .

فَالنَّفْسَانِي هُوَ الَّذِي أَوْجِبَ لِمَحَلِّهِ كَوْنَهُ مُتَكَلِّمًا - كَمَا يَرَى أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ - أَمَّا أَبُو الْمَعَالِي فَيَرَى أَنَّ الْكَلَامَ النَّفْسِيَّ هُوَ الْفِكْرُ الَّذِي يَدُورُ فِي الْخَلْدِ ، وَتَدُلُّ عَلَيْهِ الْعِبَارَاتُ تَارَةً ، وَمَا يَصْطَلِحُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِشَارَاتِ وَنَحْوِهَا أُخْرَى^(٢) .

يَقُولُ ابْنُ فُورَكٍ نَقْلًا عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ بِخُصُوصِ كَلَامِ اللَّهِ : إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى صِفَةٌ لَهُ قَدِيمَةٌ ، لَمْ يَزَلْ قَائِمًا بِذَاتِهِ ، رَافِعًا لِلسُّكُوتِ وَالْخَرَسِ وَالآفَةِ عَنْهَا ، وَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِصَوْتٍ وَلَا حَرْفٍ مُتَعَلِّقٌ بِمَخَارِجِ وَأَدْوَاتٍ ، وَأَنَّهُ مَسْمُوعٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِهَيْئَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، لِمَنْ أَسْمَعَهُ ، مَفْهُومٌ لِمَنْ فَهَمَهُ ، وَعَرَفَ مَعَانِيَهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ خَصَّهِمْ بِمَا خَصَّهِمْ بِهِ مِنَ اللَّطْفِ وَالتَّأْيِيدِ وَالتَّوْفِيقِ^(٣) .

وَلَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْأَشَاعِرَةِ فِي صِفَةِ الْكَلَامِ الْإِلَهِيِّ ؛

(١) جمال الدين البختي : عُثْمَانُ السَّلَالِيُّ وَمَذْهَبُهُ الْأَشْعَرِيَّةُ ، دَرَسَةٌ لِحَاثِ الْجَانِبِ مِنَ الْفِكْرِ الطَّلَامِيِّ بِالْمَغْرِبِ ، مِنْ خِلَالِ الْبِرْهَانِيَّةِ وَشَرْحِهَا ، مَنَشُورَاتُ وَزَارَةِ الْأَوْقَافِ وَالشُّؤُونِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، الْمَغْرِبِ ، ١٤٢٦ هـ الْمَوَاقِفُ ٢٠٠٥ م ، ٣٨٧ .

(٢) الْبُخْتِيُّ : الْمَرْجِعُ السَّابِقُ ٣٨٩ .

(٣) ابْنُ فُورَكٍ : مَقَالَاتُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ ٦٠ .

فالمُعْتَرِلة يَعُدُّونه فعلاً أحدثه الله في محلِّ وأَنَّهُ حادثٌ ، والأشاعِرَةُ يَعُدُّونه صفةً أزليةً قائمةً بذاته تَعَالَى ، وهو ليس كلاماً من جنس كلامنا المكوّن من أصوات وحروف ، وبما أَنَّ القرآنَ كلامُ الله تَعَالَى فهو عند الأشاعِرَةِ غيرُ مخلوق بل هو قديم^(١) .

وقد فسّر الأشاعِرَةُ موقفهم من الكلام الإلهي الذي هو صفة من صفات الله تَعَالَى قديمةً ، والكلام الذي يُنزلُه على رُسُلِهِ عليهم السّلام - بأنَّ ما يُنزلُ من كلامه هو ما أَدْرَكَه الوحي من كلام الله القديم^(٢) .

ويشير الإمام الجوينيُّ : يجب أن يُعلمَ أنَّ كلام الله تَعَالَى مُنزلٌ على قلب النَّبيِّ نزولٌ إعلامٍ وإفهامٍ لا نزولَ حركةٍ وانتقالٍ والنَّاسُ تُسمِّيهِ كلامَ الله بواسطة الرّسالة^(٣) .

وفي هذا القَدْر يتَّفِقُ الأشاعِرَةُ والمُعْتَرِلةُ خاصَّةً متأخِّروهم مع الزيدية والمُعْتَرِلةُ ، ومن المعروف أنَّ الأشاعِرَةَ هم الذين ذهبوا إلى فكرة الكلام النَّفسي أو المعنوي القائم بالنَّفْسِ ؛ ليُفسِّروا كيف يكون كلام الله قديماً أزلياً ، قائماً بالنَّفْسِ كعلمِهِ وقُدْرَتِهِ : كلُّ ما دلَّ على أنَّ عِلْمَهُ وقُدْرَتَهُ وإرادَتَهُ واحدةٌ يدلُّ على أنَّ كلامَهُ واحدٌ قائمٌ بالنَّفْسِ^(٤) .

وقد تجلَّتْ هذه الفكرة وصارت راسخةً في المذهب الأشعريّ بعد القشيري^(٥) . فالكلام الحقيقيُّ شاهدٌ حديث النَّفسِ ، وهو الذي تدلُّ عليه

(١) عثمان السلاجي ومذهبه الأشعرية ، المرجع السابق ٣٩١ .

(٢) القشيري : اللطائف ٣ : ١٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد ١٣٠ .

(٤) الشَّهرستاني : نهاية الإقدام ٢٨٨ ، الجويني : الإرشاد ١٠٩ .

(٥) الجويني : الإرشاد ١١١ ، إمام حنفي : الآراء الكلامية والمصوِّفة للقشيري ١ : ١٩٣-١٩٤ ، =

العبارات المتواضع عليها ، وقد تدلُّ عليه الخطوط والرُّموز والإشارات ، وكلُّ ذلك أماراتٌ على الكلام القائم بالنَّفْس^(١) .

ومن كلام الأشعريّ يتبيّن أنّه ذهب إلى ما ذهب اليه السلف من إثبات صفات الكلام لله تعالى ، وأنّ الله تعالى لم يزل مُتكلِّمًا إن شاء وكيف شاء ، وكلامه قائم بذاته ، ومُتعلِّق بمشيئته وقُدْرته ، وأنّ القرآن كلام الله المُنزَّل على رسوله ﷺ^(٢) .

المطلب الخامس : نظريّة الكسب :

إنّ المذهب الأشعريّ - مع تحديده لفاعليّة القدرة الإنسانيّة - ظلَّ مُصيرًا على إنكار وصف الجبريّة للفعل الإنساني مخافة الوقوع في إلغاء التّكليف ، وبالتالي أفقد الثواب والعقاب من أي معنى أو حكمة ، ولذلك اضطرَّ أصحابه منذ البداية إلى القول « بالكسب » ، مُدّعين أنّ الله خالقُ الفعل ، ولكن الإنسان هو الذي يكسبه^(٣) .

إنّ الكسب عند الأشعريّ هو العلامة التي تُشيرُ إلى أنّ الفعل ليس اضطراريًا ، ويُعبّر عن هذا الإحساس بالتمكّن الذي يشعُر به الإنسان تجاه أفعاله الاختياريّة ، دون أن يتعلّق هذا التمكّن الإنساني من الفعل بأنّه فاعليّة تجاه وجود هذا الفعل .

وتأسيسًا على هذا فإنّ الأشاعرة يُفسّرون الكسب بأنّه ما يخلقه الله في

= إمام حنفي : نقد الزيدية للمذاهب الكلامية ، مكتبة الثقافة الدينيّة ، ١٧٥ .

(١) إمام حنفي سيد عبد الله : نقد الزيدية للمذاهب الكلامية ، مكتبة الثقافة الدينيّة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م .

(٢) أبو بكر الموصلي : شعبة العقيدة بين الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ، دار الكتاب العربي ١٤١٠هـ / ١٩٩٩م ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) البختي : عثمان السلالحي ومذهبيّه الأشعريّة ٤٤٦ .

الإنسان من استطاعته، مُقْتَرِنَةً بحدوث الفعل عندما يَهُمُّ الإنسان بالفعل ويعقد قلبه دون أن يعني ذلك الأفتيزان أن استطاعة الإنسان مُسْتَقِلَّةٌ في إيجادها للفعل، بل الأفتيزان هو مجرد عادة أجزأها الله على ذلك^(١).

الإمام الأشعري يَشْتَبِدُ موقفه من أفعال الإنسان إلى مسألة جوهرية وأساسية، يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها، وهي: ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون، وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء^(٢).

حاول الإمام الباقلاني تطوير المذهب الأشعري فيما يخص النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام، وقد حذا حذوه مُعْظَمٌ من جاء بعده من مُتَكَلِّمِي الأشاعرة، وعلى هذا الأساس عمل الباقلاني على تطوير نظرية الكسب الأشعرية بعد أن أخذ عليها تجاهل الإمام الأشعري لتأثير القُدرة الإنسانية الحادثة؛ أنه إذا لم يكن لهذه القُدرة تأثير في الإيجاد أو خَلْقِ الأفعال فإن لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة أي في صفات الحوادث وأحوالها، فإذا كانت الحركة مخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القُدرة الحادثة للإنسان^(٣).

وبناءً عليه فإن قول الأشاعرة في شرح معنى الكسب لا يعني أنهم أثبتوا قُدرةً للعبء على الفعل، بل العلاقة بين الفعل والقُدرة هي مجرد علاقة أفتيزان جرت به العادة ليس إلا.

يَتَبَيَّنُ ممَّا ذَكَرَهُ الأشعري عن عقيدته أن نعتقد في صفات الله تعالى على:

(١) أحمد صبحي: في علم الكلام ٧٧.

(٢) المرجع نفسه ١٠٣.

(٣) أبو بكر الموصلي: شعبة العقيدة ٨٣.

الإيمان بما جاء في كتاب الله رب العالمين من صفات أثبتتها تعالى لنفسه ، والأخذ بما جاء عن رسول الله من أحاديث صحيحة مثبتة لصفات رب العالمين .

والقول بما قاله السلف وأئمة الحديث ؛ لأن عقيدتهم هي العقيدة السليمة والطريقة المستقيمة القائمة على إثبات الصفات اللائقة بالله تعالى من غير تكليف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل ، وقُدوته في ذلك ومثله الأعلى إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل (١) .

المطلب السادس : علاقة الأشعري بأهل الحديث :

من خلال القراءات يُلاحظ أن المخالف يعنني برمي الأشاعرة بالتكذيب عن منهج أهل الحديث ؛ بسبب مخالفتهم في المسألة التي تُسمى بمسألة الصفات واختيارهم في نصوصها التأويل أو التفويض تمشعروا لم يبق من المحدثين من يخالف المذهب الأشعري إلا أفراداً سَمَّروا لجمع أحاديث الصفات بزعمهم ، فخلطوا الأسانيد الواهية والمثون المنكرة وأخبار أهل الكتاب بالأخبار الصحيحة والمتواترة ، وخلطوا بين المحكم والمُتشابه ، ثم تروا ما جمعه في الأختار والأسانيد في كتب سَمَّوها : « كتب أهل السنة » ، ولم يُحسِنوا شيئاً من الترتيب والتصنيف إلا الترتيب على آيات ترجموا لها بمثل باب إثبات الصورة وباب إثبات الأصابع ونحو ذلك من الأبواب التي تستهجنها فطر المسلمين التي جُبلت على تنزيه المولى جلَّت قدرته (٢) .

وإذا جعلنا اختيار التأويل أو التفويض تمشعروا ، اجتمع في صف الأشاعرة

(١) صهيب محمود السقار : الأجوبة العاجلة بتوضيح مضمون الانتساب إلى الأشاعرة ٩ .

(٢) صهيب محمود : الأجوبة ٩ .

من أهل الحديث أساطينُ هذا الشأن كالإمام الثوري والحافظ ابن حجر وغيرهم ممن أجمعت الأمة طوال عُصور وقرون على الاعتراف لهم بكل ما يليق بخُدام سُنَّة المصطفى ﷺ^(١).

إنَّ مذهب الأشعري هو مذهب السلف الصالح في الصفات وأنه موافق لهم فيما أثبتوه من الصفات، وقائل بكل ما يقولون، ومُعتقِد كل ما يعتقدون، وأنَّ الأشاعرة خالفوا الأشعري الذي ينتسبون إليه، وذلك لاختيارهم منهجًا وطريقًا غير المنهج الذي اختاره الأشعري وسار عليه، وأنهم أوَّلوا الصفات الإلهية التي وردت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهم بذلك يخالفون الأشعري نفسه الذي يدعون أنهم ينتسبون إليه وأنهم أتباعه.

لقد لعب الإمام الأشعري - كما يصف ذلك ابن خلدون - دورًا تاريخيًا في تطوير عقيدة أهل السنة والجماعة التي كانت تقوم على الاقتداء بالسلف الذين صرح الكثير منهم بصدد الآيات التي تُفيد التشبيه بأن أقرَّوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها؛ ليجوز أن تكون ابتلاء - أي اختبارًا للناس - فوجب الوقوف والإذعان له. ويضيف ابن رشد قائلًا: وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مُجاهد وغيره^(٢).

والخلاصة أنه يجب دفع اتهام الأشاعرة بالتكفير عن منهج أهل السنة

(١) المؤصلي: شعبة العقيدة ١٥١-١٦٦.

(٢) محمد عابد الجابري: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام، ردًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، ٢٠٠٧م ٢٦.

والجماعة وأهل الحديث ، ويزداد هذا الدفع قُوَّةً إذا علمنا أن كثيراً من
المحدثين صرَّحوا باختيار منهج الأشاعرة وشاركوه في خدمة هذا المنهج
الوسطي .

البواريزان الفكري عند الحسين الأشعري وإثره في الأثر والمجتبوع

عبد الرحمن المراكبي

ينحدر « أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري » (٢٦٠-٣٢٤هـ = ٨٧٤-٩٣٦م) من أسرة سنية لها في الإسلام سبق وقدم ، وفي المسلمين قدر ومكانة ؛ فجده الأعلى هو الصحابي الجليل « أبو موسى الأشعري » ، ووالده « إسماعيل بن إسحاق » (٢٠٠-٢٨٢هـ = ٨١٥-٨٩٦م) كان شيخاً جليلاً ، عالماً ، محدثاً ، على مذهب أهل السنة والجماعة .

و شاء القدر أن ينشأ أبو الحسن « ويتربى في كنف شيخ المعتزلة وإمامها - آنذاك - « أبي علي الجبائي » المتوفى ٣٠٣هـ = ٩٢١م ، وذلك بعد أن لقي والده ربّه وهو لم يزل طفلاً صغيراً ؛ حيث تزوجت أمه بـ « أبي علي » فتربى الصبي في حجره ، ونشأ على مذهبه ، وتلقى على موائد فكره أصول المعتزلة وعلومهم ، حتى نهيأ عقله وفكره إلى أن يكون مناظراً ومجادلاً ، بل ومؤلفاً في فكر المعتزلة ، ومدافعاً عن المذهب بالحجة والمنطق ، وقد كان ذا عقل وقادٍ ذكاءٍ فائق ، وفي هذا الجوّ العقلي الذي نشأ فيه الأشعري ازداد ذكاءً ومنطقاً حتى قويت حججته ، وأضحى من ألمع المدافعين عن المذهب والمناظرين لخصومه ، وكان المعتزلة قد شادوا منهجاً عقلياً أقاموا عليه دعائم مذهبهم ، دغاهم إليه دفاغهم عن الإسلام وجهادهم دونه .

وقد بلغ الأشعري في هذا الباب مبلغاً عظيماً ، جعل « الجبائي » يُنبيه عنه في مناظرة الخصوم وجدالهم والردّ عليهم مع وجوده ووجود ابنه « أبي هاشم » ،

المتوفى ٣٢١هـ، الذي كان رأساً من رؤوس المعتزلة في حياة أبيه ومن بعده.. وهكذا تحوّلت وجهة الأشعري في المذهب إلى غير ما كان عليه أباه وأجداده حتى بلغ الأربعين من عمره.

التحول الفكري:

بينما كان الأشعري في أوج تألقه - يُجادل ويُناظر ويدافع عن المذهب بالمنطق والحجة - اعترته حالة وجدانية ألمت بعقله وفكره وضميره جعلته يقف وقفه متائية مع الذات يُراجعها: ما هي عليه؟ وما عليه المذهب الذي يتبعه ويدافع عنه؟ وما عليه المسلمون من حوله؟ وهم يتصارعون ويتغالبون، بل ويتصادمون حتى كَفَرَ بعضهم بعضاً واستحل بعضهم دماء بعض، وقد جاء الإسلام ليؤلف بينهم ويوثق أخوتهم ويربأ بهم عن الخلاف والجدل ويحذرهم منه حتى لا يتفرق جمعهم وتنقسم غرى وخذتهم وأخوتهم.

وقد كانت منه هذه الوقفة وهو يُحصي فرق الأمة الثلاث والسبعين التي أخبر عنها النبي ﷺ، فإذا هي تزيد في حصره عن المئة! فهالاه ما آل إليه أمر الأمة من تفرق في الدين وقد قال ربنا - عز وجل - : ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١-٣٢].

وهذا هو السبب الرئيس - في نظرنا - الذي جعله يلجأ إلى الله أن يهديه إلى الحق، وأن يوجهه إليه، وأن يوفقه له، ومن ثم كانت تراءى له رؤية النبي ﷺ في حال نومه؛ يوجهه ويرشده^(١).

(١) هذا لا ينفي ما ذكره ابن عساکر والشبكي وغيرهما من أسباب أخر تجتمعت لديه وكانت سببا في هذه الحالة التي ألمت به، ثم في هذا التحول عن المذهب.

لقد كان القرنان الثالث والرابع الهجريان من أزهى عُصور الأمة فكرًا وعلمًا، وكانا يُوجان بالعلماء والمفكرين في كلِّ علم وفنٍّ، فكان فيهما من أئمة الفقه: الإمام أبو حنيفة النعمان، المتوفى سنة ١٥٠هـ، ومالك بن أنس، المتوفى سنة ١٧٩هـ، ومحمد ابن إدريس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، وأحمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ.

ومن أقطاب الحديث: البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، ومسلم، المتوفى سنة ٢٦١هـ، وابن ماجه، المتوفى سنة ٢٧٣هـ، وأبو داود، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، والترمذي، المتوفى سنة ٢٧٩هـ، والنسائي، المتوفى سنة ٣٠٣هـ.

ومن علماء اللغة: الفراء، المتوفى سنة ٢٠٧هـ، وابن السكيت، المتوفى سنة ٢٤٤هـ، والجاحظ، المتوفى سنة ٢٥٥هـ، والمبرد، المتوفى سنة ٢٨٦هـ، والزجاج، المتوفى سنة ٣١١هـ، وابن الأنباري، المتوفى سنة ٣٢٨هـ، وغيرهم.

ومن المؤرخين والجغرافيين: البلاذري، المتوفى سنة ٢٧٩هـ، والدينوري، المتوفى سنة ٢٨٩هـ، واليعقوبي، المتوفى سنة ٢٩٢هـ، والطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ.

ومن المتكلمين: ابن كلاب «أبو محمد عبد الله بن سعيد»، المتوفى سنة ٢٤٠هـ، وأبو علي الجبائي، المتوفى سنة ٣٠٣هـ، وابنه أبو هاشم الجبائي، المتوفى سنة ٣٢١هـ، وغيرهم والقلانسي «أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن»، المتوفى سنة ٣٣٣هـ.

ومن الفلاسفة: الكندي «أبو يوسف يعقوب»، المتوفى سنة ٢٦٠هـ، والفارابي «أبو نصر»، المتوفى سنة ٣٣٩هـ.

لقد كان القرنان الثالث والرابع الهجريان من أزهى عُصور الأمة فكرًا وعلمًا، وكانا يُموجان بالعلماء والمفكرين في كلِّ علم وفنٍّ، فكان فيهما من أئمة الفقه: الإمام أبو حنيفة الثَّعمان، المتوفَّى سنة ١٥٠هـ، ومالك بن أنس، المتوفَّى سنة ١٧٩هـ، ومحمَّد ابن إدريس الشَّافعي، المتوفَّى سنة ٢٠٤هـ، وأحمد بن حنبل، المتوفَّى سنة ٢٤١هـ.

ومن أقطاب الحديث: البخاري، المتوفَّى سنة ٢٥٦هـ، ومُسلم، المتوفَّى سنة ٢٦١هـ، وابن ماجه، المتوفَّى سنة ٢٧٣هـ، وأبو داود، المتوفَّى سنة ٢٧٥هـ، والترمذي، المتوفَّى سنة ٢٧٩هـ، والنسائي، المتوفَّى سنة ٣٠٣هـ.

ومن علماء اللُّغة: الفراء، المتوفَّى سنة ٢٠٧هـ، وابن السكيت، المتوفَّى سنة ٢٤٤هـ، والجاحظ، المتوفَّى سنة ٢٥٥هـ، والمبرد، المتوفَّى سنة ٢٨٦هـ، والزَّجاج، المتوفَّى سنة ٣١١هـ، وابن الأنباري، المتوفَّى سنة ٣٢٨هـ، وغيرهم.

ومن المؤرخين والجغرافيين: البلاذري، المتوفَّى سنة ٢٧٩هـ، والدينوري، المتوفَّى سنة ٢٨٩هـ، واليعقوبي، المتوفَّى سنة ٢٩٢هـ، والطبري، المتوفَّى سنة ٣١٠هـ.

ومن المتكلمين: ابن كُلاب «أبو محمَّد عبد الله بن سعيد»، المتوفَّى سنة ٢٤٠هـ، وأبو علي الجبائي، المتوفَّى سنة ٣٠٣هـ، وابنه أبو هاشم الجبائي، المتوفَّى سنة ٣٢١هـ، وغيرهم والقلانسي «أبو العباس أحمد بن عبد الرَّحمن»، المتوفَّى سنة ٣٣٣هـ.

ومن الفلاسفة: الكندي «أبو يوسف يعقوب»، المتوفَّى سنة ٢٦٠هـ، والفارابي «أبو نصر»، المتوفَّى سنة ٣٣٩هـ.

ومن الصوفيّة: الحارث بن أسد المحاسبيّ، المتوفى سنة ٢٤٣هـ وأبو القاسم الجنيّد ابن محمد، المتوفى سنة ٣٨١هـ، وعمرو بن عثمان المكيّ، المتوفى سنة ٢٩٧هـ، وأبو تراب النخشيّ، المتوفى سنة ٢٤٥هـ، وسريّ السقطيّ، المتوفى سنة ٢٥٣هـ، وسهل ابن عبد الله الثشريّ، المتوفى سنة ٢٨٣هـ، وأبو سعيد الخزاز، المتوفى سنة ٢٨٦هـ، وغير هؤلاء وأولئك في كلّ علم وفنّ.

وهكذا كانت الدولة العبّاسيّة في القرنين الثالث والرّابع الهجريّين مسرحاً للعلم والفكر، إلاّ أنّها مع ذلك كانت مُشتجراً من المذاهب والنحل ومن الخلافات والصّراعات والعصبيّات التي كانت تُثور بين العلماء والفرقاء.

كانت الخلافات على أشدها بين المعتزلة والحنابلة، وبين الحنابلة والصوفيّة، وبين الشيعة والسنة، وبين الشنّة والخوارج، وبين الخوارج وغيرهم من المسلمين، حيث كانت الأزارقة والصُفريّة يُكفرون غيرهم من المسلمين ويرون أنّ ديارهم ديارٌ كُفّر من دخلها فهو كافّر حلالُ الدّم والمال.

ولم يَقِف الأمر عند حدّ الخلاف الفكريّ أو المذهبيّ، بل تطوّر إلى صِراعٍ وصدامٍ بين الفرقاء.

ومن ذلك ما حدث للحنابلة أيّام دولة المعتزلة في عهد أبي جعفر المنصور ١٣٦-١٥٨هـ، والرّشيد (١٧٠-١٩٣هـ)، والمأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، وأخيه المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، وأخيه الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ)؛ حيث كان للمعتزلة نفوذهم على المستوى السياسيّ والديني والاجتماعي، وكان عمرو بن عبّيد رأس المعتزلة صديقاً لأبي جعفر المنصور، وكان ثمامة بن الأشرس صاحب المكانة العليا عند المأمون،

وكان أحمد ابن أبي دؤاد قاضي القضاة في زمن المأمون، وهو الذي حدثت بسببه فتنة الإمام «أحمد ابن حنبل»، وكان الحنابلة يُمتحنون في دينهم، ويُفتنون بسبب عقيدتهم وقولهم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويُساقون إلى السجون ويُضربون ويُمتنون.

ومن ذلك ما حدث للمعتزلة زمن «المُتوكل» (٢٣٣-٢٤٧هـ) ومن جاء بعده، حيث سيقوا إلى السجون، ونُكِّل بهم، وعلى رأسهم «أحمد بن أبي دؤاد»، الذي كان سبب فتنة الإمام أحمد، وصودرت أملاكه، وكُتِب إلى الولاة والأمراء في كل أرجاء الدولة بنصرة أهل السنة، وامتهان أهل البدعة من المعتزلة، وكان ذلك بتحريض من الحنابلة.

ومن ذلك ما عُرف في التاريخ باسم محنة: «غلام الخليل» عام ٢٦٢هـ أو بمحنة الصوفيّة على أيدي الحنابلة، حيث كان «غلام الخليل» حنبلياً اتهم الصوفيّة بالزندقة، وأثار عليهم العائمة من الناس، وسعى عند الخليفة «الموفق» فأمر بالقبض عليهم، فتمّ القبض على نيف وسبعين منهم، حيث قُتل منهم من قتل، وفرّ الباقيون.

ومن ذلك ما حدث بين أتباع الإمام أحمد وأتباع الإمام الشافعي في بغداد، حتى بلغ الأمر بالحنابلة أن منعوا دفن جثة الإمام «ابن جرير الطبري»، المتوفى ٣١٠هـ المُفسر والمؤرخ المشهور؛ لأنه لم يعترف بإمامهم كفقهي؛ بل عدّه مُحدثاً فقط! واضطر أصحابه بمعاونة العائمة من الناس أن يدفنه سراً في داره تحت جُتجح الظلام خوفاً من خصومهم^(١) الحنابلة.

ومن ذلك ما حدث على أيدي القرامطة^(٢) الذين أقضوا مضاجع المسلمين

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٨: ٢٢٩.

(٢) كان من أشهر دعواتهم «ميمون القُدّاح» الذي أصبح ولده رأس فرقة القرامطة. ومن الإسماعيلية =

في كلِّ مكان ، واقترفوا من الجرائم ما تشيَّب له الولدان ، وانتشروا في كثير من بلدان العالم الإسلامي - في البحرين والعراق والشَّام والحجاز وغيرها - يُثيرون الرُّعب والفرع في النَّاسِ حتَّى بلغ بهم الأمر إلى هدم الكعبة المُشرَّفة ، وقتل الحجيج ، والقاء جثثهم في بئرِ زمزم ، ونقل الحجر الأسود إلى عاصمة دولتهم « هجر » .

ومن ذلك ما حدث بين الشيعة والسُّنَّة من الصُّراعات والحروبِ على مدى التَّاريخ الإسلامي حتَّى عصر الأشعريِّ ، أُرِقت فيها دماء المسلمين ، وذهبت فيها أموالٌ وأزهقت أرواحٌ ، كما حدث في عهد الأمويِّين والعباسيِّين . وكان من ذلك الفتنة التي حَدثت بين الفُقهَاءِ والصُّوفيَّةِ ، والتي ذهب ضحيتها « الحلاج » الذي صدرت بحقه الفتوى من الفُقهَاءِ بِرِدِّته وكُفْرِهِ عام ٢٩٨هـ ، ونُقذ فيه حُكم الإعدام فيما بعد .

وهكذا بلغ الاستقطابُ الفكريُّ والمذهبيُّ حدًا لا يُطاقُ ، وأصبح المجتمعُ الإسلاميُّ يَمُوجُ بالفتن المذهبيَّة والطائفيَّة ، وأصبح المسلمون يتلمَّسون بصيصًا من النور والأمل يجمعهم على كلمةٍ سواء ، ويُجنَّبهم شرُّ الفتن والتفرُّق الذي أضحى يُهدِّد كيانهم وجماعتهم ومجتمعهم .

كان الإمام أبو الحسن الأشعريُّ يرى كلَّ ذلك أمام ناظريه ، فهاله الخطبُ ، ورأى أنه يخوضُ فتنة أصابت المسلمين ، وذهبت بهم بعيدًا عن مَصَادِرِ دينهم إلى خلافاتٍ فكريَّة ومذهبيَّة فرَّقت جمَّعهم وأوغرت صُدورهم حتَّى استحكمت

= اليوم « النزارية » في الهند ، وزعيمها آغا خان ، و« السليمانية » في اليمن ، ويقال لهم أيضا « المكارمة » و« الداودية » من بني مرة اليمانيين ، يقيمون في عدن والحديدة وبيت الفقيه وجبلي حراز وهمدان ، ويسمون أيضا « البهرة » . انظر في ذلك : فرق الشيعة للتوبختي ٦٧ ؛ خلاصة تذهب الكمال ٢٨ ؛ تبين المعاني : مقدمته ٣٦ ؛ تماظ الحنفا ١٦ و ١٧ ؛ ابن خلدون ٤ : ٣٠ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ١٨٨ ؛ ملوك العرب ١ : ٢١٥ الحاشية .

العداوة بينهم، فكفر بعضهم بعضاً، واستحل بعضهم دماء بعض.

ورأى الإمام أنّ أمر المسلمين في حاجة إلى علاج عاجل ناجع، وأنّ من واجبه وهو الألمي الذكيّ الثاب، وهو سليل أبي موسى الأشعري الذي كان محل ثقة المسلمين في التوفيق بينهم يوم فرّق السيف جماعتهم في «صفين» وسيوف المسلمين يومها تقطُر دماً - أن يسترّد وحدة هذه الأمة. ورأى الأشعري أنّ هذه مهمته التي يجب أن ينهض بها ليرأب هذا الصدع الذي أصاب بُنيان الأمة وفرّق جمعها.

الإمام المصلح والمجدد:

في لحظة فارقة بعد هذه الأزمة الوجدانية التي ألمّت به، والتي أعادته إلى زُشده وضوابه، وأعادته إلى تاريخ آبائه وأجداده وأمجادهم - أعلن الأشعري تخليته عن المذهب وبراءته منه.

ثم رأى أنّ أمر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وأنّ أساس صلاح الأمة في عودها إلى مصادر دينها؛ وهي: الكتاب والسنة، وهدي السلف الصالح الذين يُمثلون خيريّة هذه الأمة، فأعلن التزامه بذلك.

وفي هذا يقول الأشعري: «إنّ قولنا الذي نقولُ به وديانتنا التي ندينُ بها: التمسكُ بكتابِ الله ربّنا - عزّ وجلّ - وبسنة نبيّنا ﷺ، وما روي عن السادة الصّحابة والتابعين، وأئمّة الحديث، ونحنُ بذلك مُعتصِمون»^(١).

ويقول - رحمه الله - : «ونعولُ فيما اختلفنا فيه على كتابِ ربّنا - عزّ وجلّ - وسنة نبيّنا - صلوات الله وسلامه عليه - وإجماع المسلمين، وما كان

(١) الأشعري: الإبانة، باب إبانة قول أهل الحقّ والسنة ٨-٩.

في معناه ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم»^(١) .

وليس يعني ذلك أَنَّ الأشعريَّ قد تَخَلَّى عَنِ الْعَقْلِ مُطْلَقًا إِلَى التَّنْقِيلِ أَوْ النَّصِّ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ عِنْدَ الْحَنَابِلَةِ أَوْ الْحَشَوِيَّةِ مِنْهُمْ ، بَلْ كَانَ يَرَى أَنَّ الْعَقْلَ ضَرُورِيًّا لِفَهْمِ النَّصِّ مِنْ جَانِبٍ ، وَلِلِاسْتِدْلَالِ لَهُ وَالِدِّفَاعِ عَنْهُ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ . وَمِنْ ثَمَّ يَسِيرُ الْعَقْلُ فِي رِكَابِ النَّصِّ خَادِمًا لَهُ ، لَا حَاكِمًا عَلَيْهِ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْفَلَّاسِفَةِ ، وَيَرَى الْوُقُوفَ بِالْعَقْلِ عِنْدَ هَذِهِ الْحُدُودِ ، دُونَ تَدْخُلِ الْعَقْلِ فِيمَا لَيْسَ لَهُ فِيهِ مَجَالٌ مِنْ أُمُورِ الْعَيْبِ الَّتِي يَأْتِي بِهَا النَّصُّ . وَيَرَى أَنَّ ذَلِكَ هُوَ مِنْهَجُ الْإِمَامِ «أَحْمَد» أَيْضًا الَّذِي تَنَكَّبَهُ الْحَشَوِيَّةُ مِنْ أَتْبَاعِهِ ، وَلَمْ يَفْهَمُوا مَذْهَبَهُ ، وَلِهَذَا كَانَ يُشِيدُ بِالْإِمَامِ «أَحْمَد» وَيُصْرِّحُ بِأَنَّهُ عَلَى مَذْهَبِهِ^(٢) .

وبعد أن اختطَّ الإمام الأشعريُّ هذا المنهج لتفسيه ، بدأ ينظر فيما عليه الفرقاء من حوله في تجرؤ وحيدة ، وعلى أساس من هذا المنهج الذي رآه الأوفق للحق ، والأقرب للصدق ، والأزجى لجمع كلمة المسلمين واتلاف جماعتهم .

نظر الأشعريُّ إلى ما عليه المسلمون في الفروع ، فرأى أن أئمة الفقه وإن اختلفوا ، إلا أنهم لم يخرجوا بعيدًا عن الإسلام ، وإنما هم مُجتهدون ، لهم ما للمجتهدين من الأجر ، أصابوا أو أخطأوا بنص الحديث الشريف : « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ »^(٣) .

(١) المصدر نفسه ١١-١٢ .

(٢) الأشعري : الإبانة .

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه .

وقد أقرَّ النبيُّ - صلوات الله وسلامه عليه - مُعَاذَ بَنِ جَبَلٍ عَلَى اجْتِهَادِهِ حين أرسله إلى اليمن ، وأقرَّ أصحابه على اجتهدهم في شأن صلاة العصر وهم في طريقهم إلى بني قُرَيْظَةَ .

وكان الأشعريُّ يتعلمُ يقينًا حِكْمَةَ الإسلام في اختلاف المسلمين في الفُرُوعِ ، لما فيه من الاجتهاد ، وفي الاجتهاد الأجر والثواب في الخطأ والصواب ، وفيه سعةٌ ورحمةٌ بالمسلمين ، وعدم غنَبٍ أو إحراجٍ لهم ، وفيه تحقيق صلاحية الإسلام للامتداد في الزمانِ والمكانِ ... إلخ .

وكان - مع نشأته على المذهب الشافعي - لا يقف عند مذهبٍ بعينه ، ولا يتعصَّب لمذهبٍ على غيره ، وكان - رحمه الله - يقول : « إِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ ، وَكُلُّهُمْ عَلَى الْحَقِّ ، وَهُمْ لَمْ يَخْتَلِفُوا فِي الْأُصُولِ ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي الْفُرُوعِ ، فَأَدَّى اجْتِهَادُ كُلِّ مِنْهُمْ إِلَى مَا آذَاهُ إِلَيْهِ نَظَرُهُ ، فَهُوَ مُصِيبٌ ، وَلَهُ الْأَجْرُ وَالثَّوَابُ عَلَى اجْتِهَادِهِ »^(١) . وكان يرى أَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْمُخْطِئَ خَيْرٌ مِنَ الْمُقْلِدِ الْمُصِيبِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجْتَهِدُ إِلَّا عَالِمٌ ، وَلَا يُقْلِدُ إِلَّا جَاهِلٌ ، وَالْعِلْمُ أَفْضَلُ مِنَ الْجَهْلِ ، لَكِنْ لَا قُدُوةَ فِيْمَا يُخْطِئُ فِيهِ الْعَالِمُ .

وهي نظرةٌ واعيةٌ تدلُّ على الفهم الصحيح للدين وعدم التعصَّب لواحدٍ من المُجْتَهِدِينَ ، كما كان الشأن عند أتباع المذاهب الذين يُدْعَوْنَ وَيُفْسَقُونَ ؛ بَلْ وَيَكْفُرُونَ لِمَجْرِدِ الْمُخَالَفَةِ فِي الْمَذْهَبِ ، وَيَجْعَلُونَ الْخِلَافَ فِي الْفُرُوعِ كَأَنَّهُ خِلَافٌ فِي الْأُصُولِ . « وَهَذَا التَّسَامُحُ الدِّينِيُّ هُوَ الَّذِي أَلْفَ النَّاسِ حَوْلَهُ ، وَجَعَلَ أَنْصَارَهُ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ لَا يُشْكَلُونَ فَتَةً جَدِيدَةً أَوْ بَدْعَةً جَاءَتْ بَعْدَ غَيْرِهَا مِنَ الْبَدْعِ ، بَلْ يَرُونَ أَنَّهُمْ هُمُ الْمُسْلِمُونَ حَقًّا ، وَأَنَّ تَعْلِيمَهُمْ هُوَ مَذْهَبُ السُّنَّةِ فِي الْإِسْلَامِ »^(٢) .

(١) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ٣٦٢ .

لم يكن للأشعريّ إذاً مشكلةً مع علماء الفقه ، كما لم يكن له مشكلة كذلك مع أهل التصوف الشنّي الذين أخذوا بالظاهر والباطن معاً ، وبالعقل والتقلي جميعاً ؛ بل كان الأشعريّ كما يقول الشبكي : « سيّداً في التصوف ، واعتبار القلوب ، كما هو سيّد في علم الكلام وأصناف العلوم »^(١) ، كان زاهداً عابداً مُتّبِلاً ، يعيش على ذريهمات قليلة تأتيه من غلّة وقفٍ لجدّه كلّ عام .

أمّا بالنسبة للمذاهب الاعتقاديّة فقد رأى أنّ كلّ مذهب من هذه المذاهب المتصارعة قد أخذ بجانب من الحقّ دون غيره ، ومن ثمّ جانبهم الترفيق ، واستحكم بينهم الخلاف والصراع ، وكان من ثمّ التفرّق والتشردّم . ففريق الوعديّة « الخوارج » تمسّكوا بنصوص الوعيد وأغفلوا نصوص الوعيد ، وغالوا في ذلك حتّى نفّوا الإيمان عن مُركب الكبيرة ، وأنكروا فيه الشفاعة ، وكفّروا لذلك المسلمين ، وضيّقوا رحمة الله الواسعة .

وفريق الوعد « المرجئة » كانوا على العكس من ذلك : تمسّكوا بنصوص الوعيد وأغفلوا نصوص الوعيد ، حتّى قالوا : لا يضركم الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وفتحوا بذلك أبواب المعاصي أمام الشفهاء من الناس ، يفعلون ما يشاءون ؛ لأنّها مغفورة لهم بمقتضى إيمانهم .

والمُعطلّة « من الباطنيّة والمعتزلة والفلاسفة » تمسّكوا بنصوص التنزيه وأغفلوا نصوص الإثبات ، حتّى ما أثبتته الله تعالى لنفسه من الصّفات ؛ بل والأسماء كذلك عند الباطنيّة .

والمُشبهة والمُجسّمة « من الكراميّة والحشويّة » تمسّكوا بنصوص الإثبات وأغفلوا نصوص التنزيه ، حتّى شبّهوا الله تعالى بسائر المخلوقات .

(١) الشبكي : طبقات الشافعيّة الكبرى ، ٢ : ٢٤٧ .

والقدرية: أخذوا بتُصوِّص الاختيار وأنكروا القدر، وزعموا أنَّ الأمر أُنْف، أي مُستأنف دون قدرٍ سابقٍ؛ ليثبتوا للإنسان الحرية والعمل.

والجبرية على العكس من ذلك: أخذوا بآيات الجبر^(١) وأثبتوا القدر، وسلبوا الإنسان الحرية والعمل، ولم يلتفتوا إلى نُصوِّص الكسب والعمل. والمعتزلة أشادوا بالعقل وحكموه في النص.

والصوفية والسلفية أهملوا العقل، وأشادوا بالقلب عند الصوفية، وبالنص عند السلفية، وغلبوهما على العقل.

والباطنية والصوفية^(٢) أخذوا بالباطن، وأهملوا الظاهر، حتى قالوا: إنَّ لكل ظاهر باطنًا إلى سبعة أبطن!

والظاهرة أخذوا بالظاهر وأهملوا الباطن، حتى وصل بهم الأمر إلى قريب من المشبهة، والمُجسِّمة من الكرامية والحشوية.

وهكذا أخذ كل فريق ببعض من الحق دون بعض، وغالى كل منهم فيما ذهب إليه، وتعصب له، حتى كَفَرَ بعضهم بعضًا. ولكن الأشعري لم يكفر أحدًا منهم، بل كان يرى أنَّهم وإن اختلفوا وتفرقوا فإنَّ بينهم رابطةً موثقة لا تنفصم أبدًا وهي الإسلام الذي يجمعهم، والعقيدة التي ينتمون إليها جميعًا.

يقول الأشعري: «اختلف النَّاس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة؛ ضلَّ فيها بعضهم بعضًا، وبرئ بعضهم من بعض، حتى صاروا فرقا متباينين، وأحزابًا مُشتتين، إلا أنَّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»^(٣).

(١) أي: التي يؤهم ظاهرها الجبر.

(٢) ليس المقصود هنا بالصوفية أمثال الجنيد والسري السقطي وأشباههما، إنما المقصود هم الغلاة من القوم.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣٤.

فلم يُكفر أحدًا ، ولم يتَّهم أحدًا في دينه ، بل كان يرى أن المسلمين وإن اختلفوا وكَفَر بعضهم بعضًا ، فإنَّهم جميعًا يَسْتَظِلُّونَ بِظِلِّ الإِسْلَامِ ، وينضوون تحت لوائه ؛ لأنَّه لا تكفير بذنْب ، أو برأيٍ أراد صاحبه الحقَّ فأخطأه .

يقول الأشعريُّ : « وندين بأن لا نُكفر أحدًا من أهل القبلة بذنْب يرتكبه ما لم يستحلَّه ... كما دانت بذلك الخوارجُ وزعمت أنَّهم كافرون . ونقولُ : إنَّ من عمل كبيرة ؛ مُستحلًّا لها غير مُعتقِد لتحریمها كان كافرًا^(١) ؛ لأنَّ الأمر حينئذٍ يعود إلى فساد الاعتقادِ ، لا إلى مُجرّد العملِ مع صحَّة الاعتقادِ .

ويحكي صاحب المواقف مذهب الأشعريِّ والأشعريَّة على العموم فيقول : « إنَّهم لا يُكفرون أحدًا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع « الله » ... أو شرك به - سبحانه - أو إنكارًا للنبوة ، أو ما علم مجيئه به - صلوات الله وسلامه عليه - ضرورة ، أو المُجمَع عليه كاستحلال المحرّمات ، وأمّا ما عداه فالقائلُ به مُبتدِع غير كافر^(٢) .

وهذا هو مذهب السلف الصّالح الذي رأى الأشعريُّ العودة إليه والاقْتداء به والسَّير على منهجه ؛ لأنَّهم الأعلَمُ بكتابِ الله وسُنَّة رسوله - صلوات الله وسلامه عليه - والأهدى إلى الحقِّ ، ولم يكن منهم من يُكفر أحدًا من المسلمين شهد شهادة الحقِّ وتمَّ له عقْدُ الإسلامِ بيقين ؛ لأنَّ اليقين لا يزول بالظنِّ أو الشكِّ ، وإنَّما يزول باليقين ، فإذا لم يكن ثَمَّ يقين بالكُفر فلا يجوز التَّكفيرُ . وليس يعني عدم التَّكفير عدم الرَّدِّ على أهل الأهواء وتصويب أخطائهم .

(١) الأشعري : الإبانة ١٠ .

(٢) الإيجي : المواقف ٤٣٠ .

ولهذا كانت رُدود الأشعري على المعتزلة والجهميّة كما نجد في كتابه «اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع»، و«الفصول للردّ على الفلاسفة والطبيعيين والدّهريين، والبراهمة والنصارى والمجوس». و«الشرح والتفصيل في الردّ على أهل الإفك والتضليل»، و«خبر الواحد» في الردّ على «ابن الزاوندي» في إنكار التواتر^(١). و«جمل المقالات»، الذي جمع فيه مقالات الملحدين والموحدين، والذي استفاد منه الإمام «ابن تيمية» ونقل منه الكثير في كتابه «منهاج السنّة المحمّديّة» و«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، كما نقل منه تلميذه «ابن قيم الجوزيّة» في كتبه العديدة: «حادي الأرواح» و«اجتماع الجيوش الإسلاميّة على غزو المعطلة والجهميّة» و«الروح»، وغيرها^(٢).

وإنّما أراد الأشعري في الجملة أن يخرج بالمسلمين من دائرة الصّراع الفكريّ والمذهبيّ، وأنّ يُوظف عقله وفكره ومنطقه وذكاءه وجميع مواهبه في زأب الصدع الذي أصاب بُنيان الأمة وفرّق جمّعها، وأنّ يعود بهم إلى مصادِر دينهم حسب المنهج الذي اختطّه لذلك، وهو المنهج الذي يجمع بين العقليّ والتقليّ ويوازن بين المتقابلات من الآراء ويُقرّب بينها، بحيث تلتقي على الموقف العدل الذي يُقرّبها إلى الحقّ، «وبقدر من العقلانيّة التي لم يتخلّ عنها الأشعريّ عندما انتفض على الاعتزال والمعتزلة، وبمنهج الفقهاء في أصول الفقه كما صاغه الشافعي، وبمنهج المتكلمين من أهل السنّة، وخاصّة ابن كلاب^(٣)، وبسلفيّة أحمد بن حنبل - بكلّ هذه المنطلقات، منها

(١) ابن عسّاكر: تبين كذب المفتري ١٣٦.

(٢) محيى الدّين عبد الحميد: مقدّمة مقالات الإسلاميين للأشعري، مكتبة النهضة، ١٩٥٠م، ٣٠.

(٣) هو أبو محمّد عبد الله بن كلاب ٢٤٠هـ كان متكلّمًا على مذهب أهل السنّة.

انطلق الأشعري صانعاً تحوُّله الفكريُّ التَّاريخيُّ، ومُبلورًا منهجه الوسطي الجديد»^(١).

لقد كان الأشعريُّ مُوازِنًا ومُوفِّقًا بين المُتقابلاتِ في آبنِ معًا، ليخرج برأيٍ هو أقربُ للحقِّ وأرجى للقبول، كان الفلاسفة والمعتزلة يُغالون بقيمة العقلِ ويحكِّمون العقلَ في النَّصِّ، وكان الصُّوفيَّة والحشويَّة يُلغون العقلَ ويقولون بالنَّصِّ، فجاء الأشعريُّ ليقول بالعقلِ والنَّصِّ معًا، دون تحكيم للعقلِ في النَّصِّ، أو إغفالٍ أو إلغاءٍ للعقلِ.

وكانَ الفلاسفة والمُعْتزِلَةُ يُبالغون في التَّأويل، وكان الحشويَّة من الحنابلة والظاهرية والمُشْبِهَة والمُجَسِّمة يرفضون التَّأويل، فجاء الأشعريُّ ليقول بالتَّأويلِ متى دَعَتْ الضَّرورة للتَّأويل، دون مُبالغة في التَّأويلِ.

وفي الذَّاتِ الإلهيَّة؛ كان المُشْبِهَة والمُجَسِّمة يقولون بالتَّشْبِيهِ والتَّجْسِيم، وإن ادَّعى الحشويَّة التَّنْزِيهِ، وكانتِ الباطنيَّة والفلاسفة يقولون بالتَّجْرِيدِ والتَّعْطِيلِ، فجاء الأشعريُّ ليقول بالتَّنْزِيهِ، دون تجسيم أو تعطيل.

وفي الصِّفَاتِ؛ كانَ المُعْتزِلَةُ يَزُودُ أَنَّ الصِّفَاتِ هي عَيْنُ الذَّاتِ، أو بمعنى أدق يقولون: إِنَّهُ يَصْدُرُ عَنِ الذَّاتِ ما يَصْدُرُ عَنِ ذَاتِ وَصْفَةٍ، وكانَ السُّلَفِيَّةُ يقولون بصفاتٍ هي غيرُ الذَّاتِ، فجاء الأشعريُّ ليقول: بأنَّها لا هي عين، ولا هي غير؛ لأنَّ الصِّفَةَ لا تكون عين الموصوف، ضرورة للمغايرة بين الذَّاتِ والصِّفَةِ، ولا هي غير؛ لأنَّها أزلِيَّة مُلازِمَة للذَّاتِ لا تنفكُ عنها.

وفي كلامِ الله تَعَالَى؛ قال المُعْتزِلَةُ بخلقِ القُرْآنِ، وقالَ الحَنَابِلَةُ: إِنَّ الحروفَ والأصواتَ قديمةٌ وإن لم يُصْرَحْ بذلك إمامهم، بل كان يقول: إِنَّ

(١) محمَّد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي، ١٩٨٢م، ١٦٨.

القرآن كلام الله غير مخلوق، وجاء الأشعري ليقول بقدّم الكلام النفسي،
وحُدوث الحروف والأصوات، وأنّ القراءة غير المقروء.

وفي عمل الإنسان؛ قال المعتزلة بأنّ الإنسان خالق أفعال نفسه
الاختيارية. وقال الجبرية بأنّه لا عمل للإنسان، وأنّه كالريشة المعلقة في
الهواء، تُصرفها الرياح كيف تشاء، فجاء الأشعري ليثبت العمل لله خلقاً
وإيجاداً، والكسب أو الاكتساب للإنسان، كما قال سبحانه: ﴿لَهَا مَا
كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي مرتكب الكبيرة؛ قالت الخوارج بالكفر والخلود في النار لمن مات
على غير توبة. وقالت المرجئة بأنّه مؤمن، ولا تضرّ مع الإيمان معصية.
وجاء الأشعري ليقول بضرر المعاصي وإن كان مؤمناً، وأنّ أمره في الآخرة
إلى الله؛ إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه.

وفي الشفاعة في الآخرة؛ أنكر المعتزلة والخوارج الشفاعة في المذنبين
«مرتكبي الكبائر»، وقالت الشيعة بشفاعة «عليّ» والأئمة دون غيرهم،
وقال الأشعري بالشفاعة في المذنبين وغيرهم ما عدا الكافرين، وبالشفاعة
للأنبياء والملائكة وصالححي المؤمنين بإذن ربهم: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ
أَرَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ حَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وفي الرؤية للمؤمنين الصالحين في الآخرة؛ يقول المشبهة والمجسمة
بأنّ الله تعالى يرى مشبّهها مكيّفًا محدّودًا، ويقول المعتزلة: لا يرى ربُّنا رؤية
بصريّة، لما يلزمه من التشبيه والتجسيم والتّمثيل، وجاء الأشعري ليقول
بالرؤية مع التنزيه وعدم التشبيه.

وهكذا كان الأشعري يُوازن بين الآراء، ويتخذ لنفسه موقفاً وسطاً

بينها، ويحاول التّقريب ما أمكّنه التّقريب، فإن لم يُمكنه ذلك لِيُعيد أحد الرّأيين أو كليهما عن الحقّ - كان له معه موقفُ التّأقّد أو المُبطل له بالحُجّة والدليل ليفيء صاحبه إلى الحقّ.

ومن ثمّ جمع الأشعريّ بين الكلام والفقه والحديث والتّصوف، ووجد في ذلك توحيداً كلمة العلماء من الكلاميّين والفُقهاء والمُحدّثين والصّوفيّة، بعد أن كان العداء بينهم لا يَنْتهي، والخُصومة بينهم لا تَنْقطع.

يقول الكوثريّ: «أراد الأشعريّ - وهو شافعي المذهب - أن يجمع بين الفقه والكلام، وأن يجمع بين النّص والعقل، وقد رأى المُعتزلة يُغالون في قيمة العقل، والحشويّة يجمّدون عند النّص ويُنغون العقل، فسعى للإصلاح بين الفريقين بإرجاعهما عن تطرّفهما إلى الوسط العدل»^(١). وبهذا «وفقه الله تعالى لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صُفوفهم، وقمع المُعاندين وكسر تطرّفهم»^(٢).

ويقول الأهواني: «إنّ الأشعريّ لم يتطرّف في التّأويل العقلي كالمُعتزلة، أو يستهجن البحث الكلامي كالحنابلة، ولكنّه وفّق بين الجانبين، واعتمد الحُجّة العقلية، واستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدّينية حدّاً»^(٣). ويقول حمودة غرابة عن الأشعريّ: «إنّه رأى أنّ طريقة المعتزلة ستؤدي بالإسلام إلى الدمار، كما أنّ طريقة المُحدّثين والمُشبّهة ستؤدي إلى الجمود والانهِيار، مع ما في ذلك من تفرقة كلمة الأُمَّة وغرس بذور الشّقاق بينها، وأنّه من الخير لهذه الأُمَّة

(١) الكوثري: مقدمة تبين كذب المفتري لابن عساكر ١٥.

(٢) المرجع نفسه ١٥.

(٣) الأهواني: مجلة تراث الإنسانيّة ٥: ٣٦٧.

أن يلتقي العقليون والنصيون على مذهبٍ وسطٍ يوحدُ القلوبَ ، ويُعيدُ الوحدةَ إلى الصُّفوفِ ، مع احترام النَّصِّ والعقلِ معاً»^(١) .

ومن ثَمَّ كان الأثر العظيم لفكر الأشعري في الأمة والمجتمع ، والذي تمثّل فيما يأتي :

- الخروج بالمسلمين من دائرة الخلاف ، والتعصّب للرأي أو الشخص أو المذهب ، والعودة بالمسلمين إلى مصادر دينهم من الكتاب والسنة وهدى السلف الصالح .

- التوفيق بين الآراء المتقاربة ، وإبطال غيرها بالمنطق والحجة حتى يفيء إلى الحق أصحابها .

- الموازنة بين الآراء المتقابلة ، والخروج برأيٍ وسطٍ بينها يكون أقرب إلى الحق وأرجى للقبول .

- الجمع في منهجه بين العقل والنقل ، دون غلو أو تفريط .

- الجمع بين الفقه والكلام والحديث والتصوف ، والتوفيق بين أهلها .

- عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنوب لم يشتغلها ، أو برأيٍ أراد صاحبه الحق فأخطأه .

بهذه الثمرات المباركة التي كان فيها الأشعري ممدوداً بمدد من السماء ، كما بُشِّر بذلك في رؤياه : « إِنَّ اللَّهَ سَيُمِدُّكَ بِمَدَدٍ مِنْ عِنْدِهِ » ، وكَمَا كَانَ يَقُولُ فِي صِدْقِ رُؤْيَاهُ : « فَكَأَنَّ يَأْتِينِي شَيْءٌ ، وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُهُ قَطُّ ، وَلَا رَأَيْتُهُ فِي كِتَابٍ ، فَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي بَشَّرَنِي بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ »^(٢) .

(١) حمودة غرابة : الأشعري ، القاهرة ، ١٣٧٤هـ ، ٦٧ .

(٢) الشبكي : طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ .

بهذا الأثر العظيم وبهذه الثمرات المباركة حَفِظَ الأَشْعَرِيُّ للأُمَّة وَخَدَتَهَا ،
وللمسلمين جماعتهم ، وللعلماء ألفتهم ومحبّتهم ، وجدّد للمسلمين أمر
دينهم ، وكان فرعاً كريماً لأصل شريف ، قوَى الله به السُّنَّة ، وقَمَعَ به البدعة ،
وردّ به الشُّبُهَة ، فكان خَيْرَ خَلْفٍ لخيرِ سَلَفٍ .

ومن ثَمَّ سَادَ المَذْهَبُ الأَشْعَرِيُّ ، وَقُدِّرَ له الظُّهُورُ على مَذْهَبِ المُعْتَرِلةِ
والحنابلة ، على يد الوزير السَّلْجُوقِيِّ «نِظَامِ المُلْكِ» الذي انتصر للمذهب ،
وَأَنْشَأَ له النِّظَامِيَّاتِ في «نيسابور، وبغداد» وجعلَ منها مَنَابِرَ للمذهبِ
العَقْدِيِّ الجَدِيدِ .

عندئذٍ أَحْرَزَتِ الأَشْعَرِيَّةُ الفُوزَ النِّهَائِيَّ على خُصُومِهَا .. وانتشَرَتْ في
بلاد فارس على أيامِ السَّلْجُوقِيَّةِ ، ثم في مصر والشَّامِ على عهدِ الأيوبيِّين
والمماليك ، وأخيراً في المغربِ على عهدِ المُوحِّدين ، وعلى رأسهم «ابن
تُومَرْتِ» المُتَوَفَّى ١١٣٠م^(١) .

وربّما كان لذلك أثره في قلوبِ مَدْحُولَةٍ أُخِنَقَهَا أن تَرَى للمذهبِ
الأَشْعَرِيِّ هذا الدُّيُوعَ والانتشارَ ، فناصبته العداوة : «حتّى خرج أتباع الإمام
أحمد على الأَشْعَرِيَّةِ ، وبلغ التعصُّبُ ببعضهم إلى تحطيمِ ضريحِ الإمامِ
الأَشْعَرِيِّ التَّذْكَارِيِّ في بغداد»^(٢) . ومنعوا «البغداديين» المؤرِّخَ المعروفَ من
أنَّ يصعدَ المنبرَ في أحدِ جوامعِ بغداد ؛ لأنّه كان أشعريّاً! وتوالى مواقفهم
العَدَائِيَّةُ للمذهبِ حتّى اليوم .

(١) جارديه لويس غردية وجورج شحاته قنواطي: فلسفة الفكر الديني، بيروت، دار العلم
للملايين، ١٩٦٧م، ١: ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٩٧.

وقد حملَ رايةَ المذهب من بعد الأشعريّ أعلامٌ لهم وزنُّهم في مجالِ العقيدة والفكرِ، ولهم قيمتهم في مجالِ المجتمعِ والنَّاسِ، منهم: القاضي أبو بكر الباقلاّني، المتوفى ٤٠٣هـ - ١٠١٣م، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م، والإمام الحجة أبو حامد الغزالي، المتوفى ٥٠٥هـ - ١١١١م، والإمام أبو بكر الرّازي، المتوفى ٦٠٦هـ - ٢٠٩م، وغيرهم من أئمة المذهب وأعلامه.

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

نحو وسطيّة إسلاميّة تواجدهم الغلو والتطرف

أبو بكر أحمد سليل الملباري

الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، ولا عدوان إلا على الظالمين ،
والصلاة والسلام على أشرف المخلوقين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد ، فإنه من دواعي الفرح والسرور أن أقدم بحثًا موجزًا عن الإمام
الأكبر ، إمام وشيخ طريقة أهل السنة والجماعة ، وناصر سنة سيد المرسلين ،
إمامنا أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - في هذا الملتقى الدولي الخامس ،
الذي تنظمه الرابطة العالمية لجزيرة الأزهر الشريف ، تحت عنوان : «الإمام
أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - إمام أهل السنة والجماعة .. نحو وسطيّة إسلاميّة تواجه
الغلو والتطرف» .

إنّ الأمة لم تزل تعيش - منذ حِقبة من الزمن - قضيةً عقديّةً من الانشقاق
والتفرقة ؛ حين تطرّفت وغالت بعض الجماعات ، وتسرّعت إلى التخطئة
والتضليل دون تّريث ولا تثبّت ، وبادرت إلى تكفير السّواد الأعظم من
المسلمين ، الذين انتهجوا منهج الإمامين الأعظمين : الإمام أبي الحسن
الأشعري ، والإمام أبي منصور الماتريدي - رحمهما الله تعالى - انتسابًا لا
تقليدًا ، في وقت قد توافرت فيه أسباب توحيد كلمتهم ، واتّحاد صفوفهم ،
والكف عن رمي التّهم فيما بينهم .

إِنَّ الإِمَامَ أبا الحَسَنِ الأَشْعَرِيَّ - رَحِمَهُ اللهُ - هُوَ قُدُوتُنَا فِي الأَصُولِ ،
وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل
ابن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بُرْدَةَ عامر ابن صاحب رسول الله ﷺ
أبي موسى الأَشْعَرِيَّ ﷺ .

وُلِدَ - رَحِمَهُ اللهُ - سَنَةَ سِتِينَ وَمائَتَيْنِ بالبصرة ^(١) ، وقيل : بل وُلِدَ سَنَةَ
سبعين ومئتين . وفي تاريخ وفاته اختلاف ، وكادت الروايات تُطَبِّقُ عَلَى أَنَّ
مولدَهُ ﷺ كان في القرن الثالث الذي شهد له بالخير الصادق المصدق
المعصوم ﷺ ، في حديث مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ ، عن عِمْرَانَ بن حُصَيْنٍ ، عن رسول
الله ﷺ ، قَالَ : « إِنَّ خَيْرَكُمْ قَرْنِي ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ
الَّذِينَ يَلُونَهُمْ - قَالَ عِمْرَانُ : فَلَا أُدْرِي أَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْدَ قَرْنَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ
ثَلَاثَةً - ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ ، وَيُحُونُونَ وَلَا
يُؤْتَمَنُونَ ، وَيُنْذِرُونَ وَلَا يُؤْفُونَ ، وَيُظْهَرُ فِيهِمُ السَّمَنُ » ^(٢) .

قال الإمام الحافظ ابن عَسَاكِر - رَحِمَهُ اللهُ - في « التبيين » : « ففي
الروايتين ما يدلُّ عَلَى مَنْقَبَةِ لأبي الحسن حَسَنَةً ؛ فإنه وُلِدَ فِي القرن الثالث بعد
قرن المصطفى ، فكان مَن اختاره اللهُ من أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ واصطفى ، فهو لا
شكُّ مِنْ قرنٍ شهدَ لَهُ رسولُ اللهُ ﷺ بالخيرية ، مع ما انضافَ إِلَى ذلك من
كونه من الجُرُثُومَةِ الأَشْعَرِيَّةِ التي وصفها نبيُّ هذه الأُمَّة - فيما صحَّ عنه -
بالإيمان والحكمة ؛ إذ لا نعلم إمامًا من الأَشْعَرِيِّينَ تجرَّدَ لإفحام الملاجدة
والمفترين في سالف أو آنف من الزمن كتجرُّد الإمام العالم أبي الحسن . فهو

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٣٤٧ ؛ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١١ : ٣٤٧ ؛

الحافظ الذهبي : تاريخ الإسلام ٢٤ : ١٥٤ .

(٢) صحيح مسلم : باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم .

المُستحقُّ لهذه المرتبة ، والمخصوص من الأشعريين بشرف المنقبة ...»^(١).

فهو واحدٌ من عيون رجال السلف ، ومن أبرزهم علمًا واستقامةً على نهج كتاب الله وسنة رسوله ﷺ . والذي يجهل أو يتجاهل هذه الحقيقة التاريخية يكون قد خاصم التاريخ ، وتعامى عن الواقع المرئي لكل ذي عينين .

لمحة تاريخية عن عصر الإمام - رحمه الله - وظهوره مجددًا :

بعد أن انتقل المعصوم ﷺ إلى جوار ربّه ، ومضى عهد النبوة ظهرت في صفوف المسلمين بذور الاضطرابات العقديّة ؛ ففي جانب ارتدّ من ارتدّ ، وأنكر وجوب الزكاة أولئك الذين كانوا يُظهرون الوفاق ويضمرون النفاق . إلا أنّ أبا بكر خليفة رسول الله ﷺ استطاع القضاء عليهم . وما أن انتقل ﷺ إلى الدار الباقية ، وتولى الخلافة من بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى طلعت شيرذمة أخرى تسعى لتشويش العامة بغضل المسائل في الآيات المتشابهات . روي الإمام الدارمي في «سننه» عن سليمان بن يسار : «أن رجلاً يُقال له : صبيغ ، قدِم المدينة ، فجعل يسأل عن مُشابه القرآن ، فأرسل إليه عمر رضي الله عنه ، وقد أعدّ له عزاجين النخل . فقال : من أنت؟ قال : أنا عبدُ الله صبيغ ، فأخذ عمر عزجوناً من تلك العزاجين ، فصرّبه وقال : أنا عبدُ الله عمر . فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه ، فقال : يا أمير المؤمنين ، خشبك ؛ قد ذهب الذي كنتُ أجدُ في رأسي»^(٢).

وكذلك حدث في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه ما حدث من الفتن ، حتى لقي الله شهيداً .

(١) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری : ٣٨ .

(٢) سنن الدارمي باب : (من هاب الفئيا وكره التطلع والتبدع) .

وفي عهد علي بن أبي طالب عليه السلام - وبعد التَّحْكِيمِ في وقعة صفين - انفضَّ الحَوَارِجُ مِنْ حَوْلِ أمير المؤمنين علي عليه السلام. وأوَّلُ مَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِمَّنْ كَانَ مَعَهُ فِي حَرْبِ صَفِّينَ، وَكَانَ أَشَدَّهُمْ خُرُوجًا عَلَيْهِ، وَمَرُوقًا مِنَ الدِّينِ الْأَشْعَثُ بَنُو قَيْسِ الْكِنْدِيِّ، وَمَسْعُورُ بْنُ فَدَكِيِّ التَّمِيمِيِّ، وَزَيْدُ بْنُ حُصَيْنِ الطَّائِيِّ، وَظَهَرُوا فِي ثَوْبِ جَدِيدٍ، وَجَعَلُوا يُكْفَرُونَ مَرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ.

وَمَا أَنْ تُوفِّيَ عَلِيٌّ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - حَتَّى خَرَجَ أَنْاسٌ يَمِيلُونَ إِلَى مُشَايَعَةِ عَلِيٍّ عليه السلام، فَسُئِلُوا الشَّيْعَةَ. وَلَمَّا ذَاعَ صَيْتُ الْحَوَارِجِ وَضَاقَتْ بِهِمِ الْأَرْضُ ذَرْعًا، تَصَدَّى لِرُدِّهِمْ طَائِفَةٌ أُخْرَى بِرِئَاسَةِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ فِي مَسْأَلَةِ الْإِيمَانِ، فَغَالُوا وَأَفْرَطُوا؛ وَنَادَى بَأَنَّ: «الْإِيمَانُ هُوَ الْكَلِمَةُ وَالْعَقْدُ دُونَ الْأَعْمَالِ»، فَأَخْرَجُوا الْعَمَلَ عَنِ الْإِيمَانِ. حَتَّى زَعَمَ «أَنَّهُ لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ مَعْصِيَةٌ»؛ وَهِيَ الْمُرْجِيَّةُ.

وَعَلَى جَانِبِ آخِرِ ظَهَرَتِ الْجَمَاعَةُ الْقَدْرِيَّةُ، بِرِئَاسَةِ مَعْبُدِ الْجُهَنِيِّ؛ وَقَدْ قَالُوا: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى غَيْرُ خَالِقٍ لِأَفْعَالِ النَّاسِ وَلَا لَشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ، وَإِنَّ النَّاسَ هُمْ الَّذِينَ يَقْدِرُونَ عَلَى أَكْسَابِهِمْ، وَأَنَّهُ لَيْسَ لِلَّهِ - عِزٌّ وَجَلٌّ - فِي أَكْسَابِهِمْ وَلَا فِي أَعْمَالِهِمْ صَنْعٌ وَلَا تَقْدِيرٌ. لِأَجْلِ هَذَا سَمَّاهُمُ الْمَسْلُومُونَ الْقَدْرِيَّةُ؛ لِإِنْكَارِهِمُ الْقَدَرَ خَيْرَهُ وَشَرَّهُ مِنَ اللَّهِ».

وَقَدْ تَصَدَّى لَهُؤُلَاءِ الْقَدْرِيَّةُ جَمَاعَةٌ أُخْرَى - وَقَائِدُهَا جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ - فَبَالِغُوا وَأَفْرَطُوا، وَذَهَبُوا إِلَى إِنْكَارِ الْإِسْتِطَاعَاتِ كُلِّهَا، وَأَنَّ لَا فِعْلَ وَلَا عَمَلَ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِنَّمَا تُنْسَبُ الْأَعْمَالُ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ عَلَى الْمَجَازِ، كَمَا يُقَالُ: زَالَتِ الشَّمْسُ، وَاشْتَهَرَ مَذْهَبُهُمْ بِ«الْجَبْرِيَّةِ».

وَعَلَى صَعِيدِ آخِرِ ارْتَفَعَتِ الضُّعْبَاتُ وَالضُّوْضَاءُ فِي شَأْنِ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَنَوَّعَتِ الْفِرْقُ مَا بَيْنَ مَنْ يَنْكُرُهَا أَصْلًا - كَالْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَرِلَةَ وَالْبَاطِنِيَّةِ - وَمَنْ

يشتبهها الله، ولكن يُشَبَّهها بصفات المخلوقين، من أمثال: المُشَبَّهَة، والمُجَسِّمَة، والكَرَامِيَّة، والظَاهِرِيَّة. فالطائفة الأولى «مُعْطَلَة»؛ لأنهم يُعْطَلون ما أثبتّه الله لنفسه من الصِّفَات. والثَّانِيَة «مُشَبَّهَة»، أو «مُجَسِّمَة»، أو «ظَاهِرِيَّة» يُشَبَّهون صفات الله بصفات الخلق، ويثبتون له تعالى جسمًا كأجسام الخلق، ويحملون التَّضَوُّصَ على ظاهرها مع إنكار ما فيها من الآيات، كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ فَنُصَبِّحُكَ بِجَنَّةٍ أَمْ جَبَدٍ مِّنَ النَّارِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله ﷺ: «والذي نفسي بيده»، و«يُنزِلُ رَبَّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلُّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا».

فإنهم يحملون هذه التَّضَوُّصَ على ظاهرها؛ فيثبتون له تعالى يداً ووجهاً ورجلاً ونزولاً من مكانٍ إلى مكان.

أما علماء أهل السُّنَّة - سلفاً وخلفاً - فقد تنوَّعوا في معالجة هذه التَّضَوُّصِ؛ فمنهم مَنْ فَوَّضَ معناها وتفسيرها إلى الله العليم، ونزّه الله - عزَّ وجلَّ - عن الجوارح ومماثلة الخلق، ومنهم مَنْ أَوْلَّهَا تأويلاً لا يُتَافَى قَدْرَهُ تعالى. فأكثر السُّلَفِ قد فَوَّضَها إلى الله تعالى، وأكثرُ الخلفِ قد أَوْلَّها.

هكذا كانت الأوضاع مضطربة إلى الغاية!!

في هذه الأوضاع الحرجة نشأ الإمام الأكبر أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - وترى في حِضْنِ زوجِ أمِّه أبي عليِّ الجُبَّائِي شيخِ المُعْتَرِلة، وتعلَّم مبادئ الاعتزال حتى مهر فيها.

لقد كان أبو الحسن الأشعريُّ سُنِّيًّا مِنْ بَيْتِ سُنَّةٍ، ثم دَرَسَ عِلْمَ الْكَلَامِ والاعتزال على أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائِي زوجِ أمِّه، وتبعه في الاعتزال أربعين سنة، حتى دَقَّقَ اعتقادَ المُعْتَرِلة، وحَقَّقَ دلائلهم، وصار لهم

إمامًا وعلى خُصومهم حسامًا. ولكن مشيئة الله قَضَتْ أَنْ تشرح صدره لاتباع الحقِّ ونصرة دين الله، وكانت تعرضُ له الإشكالاتُ على عقائد المُعتزلة، فيسأل عنها أستاذه وشيخه أبا عليّ الجُبَّائيّ فلا يجد عنده ولا عند أحدٍ من أئمَّتهم جوابًا شافيًا كافيًا.

وأذكر - من نافلة القولِ - قصَّةَ مناظرته مع أستاذه في الأصلح والعدُل، وهي مشهورةٌ مستفيضةٌ بين أهل العِلْم. فتاب عن الاعتزال وغاب عن النَّاس في بيته خمسة عشر يومًا، خرج بعدها إلى الجامع، وصعد المنبر، وقال: « معاشر النَّاس، إني إنَّما تغييْتُ عنكم في هذه المدة لأنِّي نظرتُ فتكافأْتُ عندي الأدلَّة، ولم يترجَّح عندي حقٌّ على باطلٍ، ولا باطلٌ على حقٍّ، فاستهديتُ الله - تبارك وتعالى - فهداني إلى اعتقادٍ ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنتُ أعتقده، كما انخلعتُ من ثوبي هذا ». وانخلع من ثوبٍ كان عليه ورمى به، ودفَع الكُتُبَ إلى النَّاس، فمنها كتاب « اللُّمَع »، وكتابٌ أظهر فيه عوارِز المُعتزلة سَمَّاهُ بكتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » وغيرهما. فلما قرأ تلك الكُتُبَ أهلُ الحديثِ والفقهِ من أهل السُّنَّة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه، واعتقدوا تقدُّمه، واتَّخذوه إمامًا حتى نُسِبَ مذهبُهم إليه^(١).

يقول تاج الدِّين الشُّبكي - رحمه الله - عن رجوعه عمَّا كان عليه من مذهب الاعتزال: « ويحكى من مبدأ رجوعه أَنَّهُ كان نائمًا في شهر رمضان، فرأى النَّبِيَّ ﷺ، فقال له: « يا علي، انصُر المذاهبَ المرويةَ عني؛ فإنَّها الحقُّ ». فلمَّا استيقظ دخلَ عليه أمرٌ عظيمٌ، ولم يزل مفكرًا مهمومًا من ذلك، وكانت هذه الرؤيا في العشرِ الأوَّل. فلمَّا كانَ العَشرُ الأوسط رأى

(١) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ٣٩.

النَّبِيِّ ﷺ في المنام ثانياً ، فقال : « مَا فَعَلْتَ فِيمَا أَمَرْتُكَ بِهِ؟ » .

فقال : يا رسولَ الله ، وما عسى أَن أَفْعَلَ وقد خرجتُ للمذاهبِ المرويةِ عنك محاملُ صحيحة .

فقال لي : انصُر المذاهبَ المرويةَ عني ؛ فإنّها الحقُّ .

فاستيقظَ وهو شديدُ الأسفِ والحُزْنِ ، وأجمَعَ على تركِ الكلامِ ، وأتباعِ الحديثِ ، وملازمةِ تلاوةِ القرآنِ .

فلَمَّا كانت ليلةُ سبعٍ وعشرين ، وكان مِن عادته سَهَرُ تلكِ الليلةِ ، أخذهُ مِنَ التُّعَاسِ مَا لَمْ يَتَمَالِكْ مَعَهُ الشَّهْرَ ، فنام وهو يتأسَّفُ على تركِ القيامِ فيها ، فرأى النَّبِيَّ ﷺ ثالِثًا ، فقال له : « مَا صَنَعْتَ فِيمَا أَمَرْتُكَ بِهِ؟ » .

فقال : قد تركتُ الكلامَ يا رسولَ الله ، ولزمتُ كتابَ الله وسنتك .

فقال له : « أَنَا مَا أَمَرْتُكَ بِتَرْكِ الكَلَامِ ، إِنَّمَا أَمَرْتُكَ بِنُصْرَةِ المذاهبِ المرويةِ عني ؛ فإنّها الحقُّ » .

قال : فقلتُ : يا رسولَ الله ، كيف أدعُ مذهبًا تصوّرتُ مسألته ، وعرفتُ دلائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟

قال : فقال لي : « لولا أَني أعلمُ أَن الله يمدُّك بِمَدَدٍ مِنْ عنده لَمَا قَمْتُ عنك حتى أبينَ لك وجوهها فجَدَّ فيه ؛ فَإِنَّ الله سَيُمدُّكَ بِمَدَدٍ مِنْ عنده » .

فاستيقظَ وقال : مَا بعدَ الحقِّ إِلا الضُّلالُ . وأخذ في نُصْرَةِ الآحاديثِ في الرُّؤيةِ والشَّفاعةِ والنُّظَرِ ... وغير ذلك . وكان يُفتحُ عليه مِنَ المباحثِ والبراهينِ بما لم يسمعه من شيخٍ قط ، ولا اعترضه به حُصَم ، ولا رآه في كتاب .

قال الفقيه أبو بكر الصِّيرفي : « كانت المُعْتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى

نشأ الأشعريُّ فحجزهم في أقماع السَّمسم»^(١).

وذكر الذهبيُّ في «تاريخه» مناظرة الأشعريِّ مع أهل الأهواء والبدع، وقمعه لهم، وإظهار الحق أمامهم، فقال: «قال أبو عمرو الزَّجَّاجيُّ: سمعتُ أبا سَهْلَ الصُّغْلُوكيَّ يقول: حضرنا مع الأشعريِّ مجلسَ علويِّ بالبصرة، فناظر أبو الحسن المُعْتزَلَةَ، وكانوا كثيرًا، حتى أتى على الكلِّ فهزمهم، كلِّما انقطع واحدٌ أخذ الآخر حتى انقطعوا، فعدنا في المجلس الثاني، فما عاد أحدٌ، فقال بين يدي العلوي: يا غلام اكتب على الباب: فيروا»^(٢).

وحكى - أيضًا - عن الباقلانيِّ: «سمعتُ أبا عبد الله بن خفيف يقول: دخلتُ البصرة، وكنتُ أطلبُ أبا الحسن، فإذا هو في مجلس يناظر، وتَمَّ جماعةٌ من المُعْتزَلَةَ، فكانوا يتكلمون، فإذا سكتوا وأنتهوا كلامهم قال: كذا قلتُ وكذا وكذا، والجوابُ كذا وكذا. إلى أن يُجيبُ الكلُّ. فلَمَّا قام تبعته فقلتُ: كم لسانُ لك، وكم أُذُنُ لك، وكم عينُ لك؟ فضحك، وقال: من أين أنت؟ قلتُ: من شيراز. وكنتُ أصحبه مع ذلك»^(٣).

لقد دخل هذا الإمام بغداد، وأخذ الحديث عن زكريَّا بن يحيى الشَّاجيِّ (أحد أئمَّة الحديث والفقهِ)، وعن أبي خليفة الجَمَحيِّ، وسَهْلَ بن سَرْح، ومحمد بن يعقوب المُقريِّ، وعبد الرحمن بن خَلْفِ الضَّبيِّ البُصريِّين. وروى عنهم كثيرًا في تفسيره «المختزن»، وكان أخذ علم الكلام عن شيخه وزوج أمه أبي علي الجُبَّائيِّ شيخ المُعْتزَلَةَ.

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٢٤٨-٢٤٩.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه ٢٤: ١٥٥-١٥٦.

الإمام الأشعري عند الأقدمين :

قال الشبكي في «الطبقات» ، في ترجمة زكريّا بن يحيى بن عبد الرحمن أبي يحيى الساجي : « روى عنه - يعني عن زكريّا بن يحيى الساجي رحمه الله - الشيخ أبو الحسن الأشعري . قال شيخنا الذهبي : وأخذ عنه مذهب أهل الحديث . قلت سبحان الله! هنا تجعل الأشعري على مذهب أهل الحديث ، وفي مكان آخر لولا خشيتك سيهّم الأشاعرة لصرّحت بأنه جهمي . »

وما كان أبو الحسن إلا شيخ السنّة ، وناصر الحديث ، وقامع المعتزلة والمجسمة وغيرهم ، وما المُجسمة إلا أعداء دين الله وأهل حديث رسول الله ﷺ (١) .

لقد استفاد من الأشعري خلق كثير من أكابر العلماء ، وفحول الأئمة ؛ فتأدّبوا بأدابه ، وسلكوا مسلكه في الأصول ، واتبعوا طريقته في الذب عن الدين ونصرة أهل السنّة ؛ إذ كان فضل المقتدي يدل على فضل المقتدى به ، وهم من أعيان الأئمة ومشاهير القوم . وقد ذكرهم مؤرّخ الشام وحافظها أبو القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله بن عساكر ، في كتابه الذي ألفه في الدفاع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ، مع ذكر مناقبه ومؤلفاته وثناء الأئمة عليه .

وقد أفرد قاضي القضاة الشيخ تاج الدين ابن الإمام قاضي القضاة تقي الدين الشبكي فصلاً خاصاً بذكر أكابر المُتتسبين إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري ، في أثناء ترجمته للشيخ في كتابه « طبقات الشافعية » (٢) .

وقد افتتح ترجمته بقوله : « شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى ، الشيخ أبو الحسن

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٩٩ .

(٢) المصدر نفسه ٥ : ٣٣٦-٣٧٣ .

الأشعريُّ البصريُّ، شيخُ طريقةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ وإمامُ المُتَكَلِّمِينَ، وناصرُ سُنَّةِ سيِّدِ المرسلين، والذابُّ عن الدِّين، والسَّاعي في حفظِ عقائدِ المسلمين، سَعْيًا يَبْقَى أثرُه إلى يومِ يقومُ النَّاسُ لربِّ العالمين. إِمَامٌ حَبِيزٌ، وَتَقِيٌّ بَزٌّ، حمى جنابَ الشَّرْعِ مِنَ الحَدِيثِ المَفْتَرِي، وقام في نصره ملَّةُ الإسلامِ فنصرَها نصرًا مُؤزَّرًا^(١).

روي الحافظ ابن عَسَاكِر - رحمه الله - في «التبيين» عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، قال: «كنتُ في جنبِ الشَّيخِ أبي الحسنِ البَاهِلِيِّ كَقَطْرَةٍ في جنبِ بحرٍ، وسمعتُ البَاهِلِيَّ يقول: كنتُ في جنبِ الأشعريِّ كَقَطْرَةٍ في جنبِ البحرِ»، ثمَّ قال الحافظ: «قرأتُ بخطِ بعضِ أهلِ العِلْمِ فيما حُكِيَ عن أبي عمرو عُثْمَانَ بنِ أبي بكرِ حمودِ الشَّفَاقِيَّيِّ، قال سمعتُ القاضي تاجَ العُلَمَاءِ أبا جعفرِ السَّمَنَانِيَّ بالمَوْصِلِ يقول: سمعتُ القاضي لسانَ الأُمَّةِ أبا بكرِ بنِ الطَّيِّبِ يقول - وقد قيل له كلامك أفضل وأبين من كلامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ - رحمه الله - فقال: والله إنَّ أفضلَ أحوالي أنَّ أفهمَ كلامِ أبي الحسنِ رحمه الله^(٢)».

وقال الأستاذ أبو القاسمِ الفُشَيْرِيُّ - رحمه الله - : «اتَّفَقَ أصحابُ الحديثِ أنَّ أبا الحسنِ عليَّ بنَ إسماعيلِ الأشعريِّ كان إمامًا من أئمَّةِ أصحابِ الحديثِ، ومذهبُه مذهبُ أصحابِ الحديثِ، تكَلَّمَ في أصولِ الدِّياناتِ على طريقةِ أهلِ السُّنَّةِ، ورَدَّ على المخالفين من أهلِ الزَّيغِ والبِدْعَةِ، وكان على المُعْتزِّلَةِ والرُّوافِضِ والمُبْتَدِعِينَ من أهلِ القِبْلَةِ، والخارجين عن

(١) المصدر نفسه ٣: ٣٤٧.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٢٥-١٢٦.

المِلَّةِ سِيفًا مَسْلُولًا . وَمَنْ طَعَنَ فِيهِ أَوْ قَدَّخَ ، أَوْ لَعَنَهُ أَوْ سَبَّهُ فَقَدْ بَسَطَ لِسَانَ السُّوءِ فِي جَمِيعِ أَهْلِ السُّنَّةِ»^(١) .

وترجمه الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ، المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى ٤٦٣ هـ في تاريخه المشهور : « أبو الحسن الأشعري المتكلم ، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة ، والرافضة ، والجهيمية ، والخوارج ، وسائر أصناف المبتدعة ... سمعت أبا بكر ابن الصيرفي يقول : وكانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري ، فحجزهم في أقماع السمسم»^(٢) .

ووصفه المؤرخ ابن العماد الحنبلي في « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » ، فقال : « الإمام العلامة البحر الفهامة ، أبو الحسن الأشعري ، علي ابن إسماعيل بن أبي بشر المتكلم البصري . صاحب المصنفات ، وله بضع وستون سنة . أخذ عن زكريا الشاجي ، وعلم الجدل والنظر عن أبي علي الجبائي ، ثم رد على المعتزلة ... » ، إلى أن قال : « ومما بيّض به وجوه أهل السنة النبوية ، وسوّد به رايات أهل الاعتزال والجهيمية ، فأبان به وجه الحق الأبلج ، ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج ، مناظرته مع شيخه الجبائي التي قصم فيها ظهر كل مبتدع مرء»^(٣) .

وجاء في تاريخ الذهبي : « قال ابن عساكر : قرأت بخط علي بن بقا المصري المحدث في رسالة كتب بها أبو محمد بن أبي زيد القيرواني المالكي ؛ جوابا لعلي ابن أحمد بن إسماعيل البغدادي المعتزلي حين ذكر

(١) السبكي : طبقات الشافعية ٣ : ٣٧٤ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، تحقيق : بشار عواد معروف ١٣ : ٢٦٠-٢٦١ .

(٣) ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢ : ٣٠٣ .

الأشعريّ ونسبه إلى ما هو منه بريء، فقال ابنُ أبي زيد في حقِّ الأشعريّ: هو رجلٌ مشهورٌ؛ إنّه يرُدُّ على أهلِ البدعِ، وعلى القَدْرِيَّةِ والجَهْمِيَّةِ، مُتَمَسِّكٌ بِالسُّنَنِ»^(١).

وذكره ابن خَلْكَانَ في «وَفَيَاتِ الْأَعْيَانِ» ووصفه بقوله: «هو صاحبُ الْأُصُولِ، والقائِمُ بِنُصْرَةِ مَذْهَبِ السُّنَّةِ، وإليه تُنْسَبُ الطَّائِفَةُ الْأَشْعَرِيَّةُ، وشُهرتهُ تُغْنِي عن الإطالة في تعريفه»^(٢).

ويكفي في بيان فضل أبي الحسن الأشعريّ ثناء الحافظ البيهقي عليه، وهو مُحدِّثُ زمانه، وشيخُ أهلِ السُّنَّةِ في وقته، فقال كلامًا - أوردَهُ بِطُولِهِ الحافظُ ابنُ عَسَاكِرِ الدَّمَشْقِيِّ، وأتى ببعضه التاجُ الشُّبْكِيُّ رحمه الله في «الطَّبَقَاتِ» - فيه ذِكْرُ شَرَفِ آبَاءِ أَبِي الْحَسَنِ وَأَجْدَادِهِ، وَحُسْنِ اعْتِقَادِهِ، وَفَضْلِهِ، وَكَثْرَةِ أَصْحَابِهِ، مع ذكر نسبه.

ثمَّ أَخَذَ الْبَيْهَقِيُّ فِي ذِكْرِ تَرْجَمَةِ الشَّيْخِ، وَذَكَرَ نَسَبَهُ، ثُمَّ قَالَ: «إِلَى أَنْ بَلَغْتَ النَّوْبَةَ إِلَى شَيْخِنَا أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ - رحمه الله - فلم يُحدث في دين الله حَدَثًا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويلَ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْأَثَمَةِ فِي أُصُولِ الدِّينِ، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأنَّ مَا قَالُوا وَجَاءَ بِهِ الشَّرْعُ فِي الْأُصُولِ صَحِيحٌ فِي الْعُقُولِ، بخلاف ما زعم أهلُ الْأَهْوَاءِ، مِن أَنَّ بَعْضَهُ لَا يَسْتَقِيمُ فِي الْأَرَاءِ، فَكَانَ فِي بَيَانِهِ وَثُبُوتِهِ مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَنُصْرَةَ أَقَاوِيلِ مَنْ مَضَى مِنَ الْأَثَمَةِ، كَأبي حَنِيفَةَ، وَسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، وَالْأَوْزَاعِيَّ وَغَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيَّ مِنْ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ، وَمَنْ نَحَا نَحْوَهُمَا مِنْ أَهْلِ

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٦.

(٢) ابن خَلْكَانَ: وفیات الأعيان ٣: ٢٨٤.

الحِجَازِ، وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره. وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الأثر وحُفَاطِ الشُّنن التي عليها مدارُ الشَّرع.

إلى أن قال: ... وحين كَثُرَت المبتدعة في هذه الأمة، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد أنه من صفات الله تعالى، نحو: الحياة، والقُدرة، والعلم، والمشية، والسمع، والبصر، والكلام، والبقاء. وجحدوا ما دَلَّ عليه من: المعراج، وعذاب القبر، والميزان، وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لببنا ﷺ من الحوض والشفاة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن الخلفاء الأربعة كانوا مُحَقِّقِينَ فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل، ولا يصحُّ على الرأي. أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعري ﷺ إماماً، قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صدق عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيماً على العقول الصحيحة»^(١).

وإنَّ ممَّا يدلُّ على مكانة الإمام - رحمه الله - عند الأئمة الأقدمين ما قاله الإمام تاج الدين السبكي - رحمه الله -: «اعلم أن أبا الحسن لم يُبدع رأياً، ولم يُنشئ مذهباً، وإنما هو مُقرِّرٌ لمذاهب السلف، مناضلاً عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو بوصف أنه عقد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المُقتدي به في ذلك، السالك سبيله في الدلائل يُسمَّى «أشعرياً». ولقد قلتُ

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٩٧؛ تبين كذب المفتري ١٠٠-١٠٧.

مرة للشيخ الإمام رحمه الله : أنا أعجب من الحافظ ابن عسّاكر ؛ في عدّة طوائف من أتباع الشيخ ولم يذكر إلا نزرًا يسيرًا وعددًا قليلًا ، ولو وفّى الاستيعاب حقّه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة ؛ فإنهم برأي أبي الحسن يدينون لله تعالى ، فقال : إنّما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن ، وإلا فالأمر على ما ذكرت من أنّ غالب علماء المذاهب معهُ .

وقد ذكر شيخ الإسلام الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام : أنّ عقيدته اجتمع عليها الشافعية ، والمالكية ، والحنفية ، وفضلاء الحنابلة ، ووافقهُ على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب ، وشيخ الحنفية جمال الدين الخصيري^(١) .

وقال الحافظ ابن عسّاكر - رحمه الله - في « التبيين » : « ولسنا نُسَلِّمُ أنّ أبا الحسن اخترع مذهبًا خامسًا ، وإنّما أقام من مذاهب أهل السنة ما صار عند المبتدعة دارسًا ، وأوضح من أقوال من تقدّمه من الأربعة وغيرهم ما غدا ملتبسًا ، وجدّد من معالم الشريعة ما أصبح بتكذيب من اعتدى مُنطَمَسًا . ولسنا ننتسبُ بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أنّا نُقلِّدُهُ فيه ونعتمد عليه ، ولكنّا نوافقُهُ على ما صارَ إليه من التوحيد لقيام الأدلّة على صحّته ، لا لمجرد التقليد . وإنّما ينتسبُ مِنّا من انتسب إلى مذهبه ليمتيز عن المبتدعة الذين لا يقولون به من أصناف المعتزلة ، والجهمية المعطّلة ، والمجسّمة ، والكرامية ، والمشبّهة السالمية ، وغيرهم من سائر طوائف المبتدعة وأصحاب المقالات الفاسدة المخترعة ؛ لأنّ الأشعريّ هو الذي انثدب للردّ عليهم حتى قمعهم ، وأظهر لمن لم يعرف البدع بدعهم ، ولسنا نرى الأئمة الأربعة الذين عنيتم في

(١) المصدر نفسه ٥ : ٣٣٦ .

أصول الدّين مختلفين ، بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته مؤتلفين ، وعلى نفي التّشبيه عن القديم - سبحانه وتعالى - مجتمعين . والأشعريّ - رحمه الله - في الأصول على منهاجهم أجمعين . فما على من انتسب إليه على هذا الوجه جناح ، ولا يرجى لمن تبرأ من عقيدته الصّحيحة فلاح ؛ فإنّ عدّدتم القول بالتنزيه وترك التّشبيه تمشعراً فالموجدون بأسرهم أشعريّة ، ولا يضُرُّ عصابة انتمت إلى موحّد مجرّد التّشنيع عليها بما هي منه بريّة ^(١) .

وقد صنّف الشّيخ العلّامة ضياء الدّين أبو العبّاس أحمد بن محمد بن عمر ابن يوسف بن عمر القرطبيّ ، رسالة سمّاها « زجر المفتري على أبي الحسن الأشعريّ » ؛ ردّها على بعض المبتدعة الذين هجموا على الإمام الأشعريّ ، ولمّا وقف عليها الشّيخ تقيّ الدّين ابن دقيق العيد - رحمه الله - قرّظها .

عقيدة الإمام الأشعريّ - رحمه الله - ومنهجه الوسطيّ :

لقد سبق القول بأنّ عصر الإمام الأشعريّ - رحمه الله - كان مليئاً بالاضطرابات العقديّة ، والانشقاقات الفكرية ؛ ما بين طائفة مفردة تُكفّر مرتكب الكبيرة ، وأخرى على التّقيض أباحت الكبيرة ، وحصرت الإيمان على الكلمة والعقد دون العمل .

فجاء الإمام الأشعريّ يُعيد الأُمَّة إلى صميم القرآن والسُنّة ، دون إفراط أو تفريط في الأمر . فقال : لا يجوزُ حُضْرُ الإيمان على العقْد والكلمة وتُهْمَلُ الأعمال ، ويعيش المسلم كما يحلو له ؛ من ارتكاب المعصية والمخالفة لأوامر الله . بل إنّ الإيمان قولٌ وعملٌ ، يجب فيه امتثال أوامر الله ، كما

(١) ابن عساكر : تبين . كذب المفتري ٣٦٠-٣٦٢ .

يجب أن تُجتنب نواهيهِ ، إلاَّ أنه لا يكفر مَنْ يعصي الله ، فالعاصي مع إيمانه الرّاسخ لا يُخلدُ فقط بمعصيته في النَّار ، بل يعامله الله بعدله .

وكذلك جابّة الإمام - رحمه الله - أولئك الذين يُنكرون القَدَرَ خيره وشره من الله تعالى ، وادّعوا أنَّ أعمال الخلق لا دخل لله تعالى فيها ، فإنَّ العبد هو الذي يخلق أعماله ، فغالوا وأفرطوا . على حين أنكروا قوم استطاعة العبد أصلاً ، فتنظّفوا وتهاونوا .

فأتخذ الإمام - رحمه الله - منهجاً وسطاً لا غلوّ فيه ولا تطرّف ، فقال : « والعبدُ قادر على أفعاله ؛ إذ الإنسانُ يجدُ من نفسه تفرقة ضروريّة بين حركات الرّعدة والرّعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة . والتّفرة راجعة إلى أنَّ الحركات الاختيارية حاصلة تحت القُدرة ، متوقفة على اختيار القادر . فعن هذا قال : المُكْتَسَب : هو المقدورُ بالقُدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القُدرة الحادثة .

ثمَّ على أصل أبي الحسين : لا تأثير للقُدرة الحادثة في الأحداث ؛ لأنَّ جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجواهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كلِّ مُحدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطّعم والرّوائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام . فيؤدي إلى تجويز وقوع السّماء على الأرض بالقُدرة الحادثة ، غير أنَّ الله تعالى أجرى سُنته بأنَّ يُحقّق عَقِيب القُدرة الحادثة أو تحتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أَراده العبد وتجرّد له ، ويُسمّى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته » (١) .

(١) الشهرستاني : الجبل والنحل ١ : ١١٠ .

وَمِنْ أَهَمِّ مَا وَاجَهَ الْإِمَامُ تِلْكَ التِّيَارَاتِ الْفِكْرِيَّةَ الْمَتَطَرِّفَةَ مِنَ الْمُعْتَرِزَةِ ، وَالْجَهْمِيَّةِ ، وَالْبَاطِنِيَّةِ ، الَّتِي أَنْكَرَتْ صِفَاتِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَصْلًا ؛ فَرَفَأَ مِنْ وَقُوعِ الْقَدَمَاءِ مَعَ اللَّهِ ، وَهُوَ مُحَالٌ . بَيْنَمَا أُثْبِتَتْ طَوَائِفُ أُخْرَى صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، إِلَّا أَنَّهَا شَبَّهَتْهَا بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ ، وَحَمَلُوا نُصُوصَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةَ الْمَتَشَابِهَاتِ عَلَى ظَاهِرِهَا ، فَتَنَوَّعُوا مَا بَيْنَ مَنْ أُثْبِتَ اللَّهُ جِسْمًا وَصُورَةً وَجِهَةً وَاسْتِقْرَارًا وَجَوَارِحَ وَغَيْرَهَا مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ ، وَهَمَّ الْمُجَسِّمَةَ وَالظَّاهِرِيَّةَ . وَبَيْنَ مَنْ أُثْبِتَهَا غَيْرَ أَنَّهُمْ قَالُوا : جِسْمٌ وَصُورَةٌ وَاسْتِقْرَارٌ وَجَوَارِحُ ، إِلَّا أَنَّنَا لَا نَعْلَمُ كَيْفِيَّتَهَا ، وَهَمَّ الْمُشَبِّهَةَ وَالْكَرَامِيَّةَ .

فَقَالَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : « فَهَلْ صِفَاتٌ ذَلَّتْ أَعْمَالُهُ عَلَيْهَا لَا يُمْكِنُ جَحْدُهَا ، وَكَمَا ذَلَّتْ الْأَفْعَالُ عَلَى كَوْنِهِ عَالِمًا قَادِرًا مُرِيدًا ذَلَّتْ عَلَى الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ ؛ لِأَنَّ وَجْهَ الدَّلَالَةِ لَا يَخْتَلِفُ شَاهِدًا وَغَائِبًا . وَأَيْضًا لَا مَعْنَى لِلْعَالِمِ حَقِيقَةً إِلَّا أَنَّهُ ذُو عِلْمٍ ، وَلَا لِلْقَادِرِ إِلَّا أَنَّهُ ذُو قُدْرَةٍ ، وَلَا لِلْمُرِيدِ إِلَّا أَنَّهُ ذُو إِرَادَةٍ . فَيَحْصُلُ بِالْعِلْمِ الْإِحْكَامُ وَالْإِتْقَانُ ، وَيَحْصُلُ بِالْقُدْرَةِ الْوُقُوعُ وَالْحُدُوثُ ، وَيَحْصُلُ بِالْإِرَادَةِ التَّخْصِيصُ بِوَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ ، وَقَدْرٌ دُونَ قَدْرٍ ، وَشَكْلٌ دُونَ شَكْلٍ ، وَهَذِهِ الصِّفَاتُ لَنْ يُتَصَوَّرَ أَنْ يُوصَفَ بِهَا الذَّاتُ ، إِلَّا وَأَنْ يَكُونَ الذَّاتُ حَيًّا بِحَيَاةٍ لِلدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ » (١) .

وَيَقُولُ الشُّهْرَسْتَانِيُّ أَيْضًا : « وَالزَّمَّ مُنْكَرِي الصِّفَاتِ إِزَامًا لَا مَحِيصَ لَهُمْ عَنْهُ ، وَهُوَ : أَنْكُمْ وَافَقْتُمُونَا بِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِهِ عَالِمًا قَادِرًا ، فَلَا يَخْلُو : إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَفْهُومَانِ مِنَ الصِّفَتَيْنِ وَاحِدًا أَوْ زَائِدًا . فَإِنْ كَانَ وَاحِدًا فَيَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ بِقَادِرِيَّتِهِ وَيَقْدُرُ بِعَالَمِيَّتِهِ ، وَيَكُونَ مِنْ عِلْمِ الذَّاتِ مُطْلَقًا عِلْمَ كَوْنِهِ عَالِمًا قَادِرًا ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ، فَعَلِمَ أَنَّ الْإِعْتِبَارَيْنِ مُخْتَلِفَانِ . فَلَا يَخْلُو :

إمَّا أَنْ يَرْجَعَ الاختلافُ إِلَى مُجَرَّدِ اللَّفْظِ، أَوْ إِلَى الْحَالِ، أَوْ إِلَى الصِّفَةِ .
وَبَطْلَ رَجوعِهِ إِلَى اللَّفْظِ الْمُجَرَّدِ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَقْضِي باختلاف مفهوميْنِ
معقولَيْنِ، وَلَوْ قَدَّرَ عَدَمَ الْأَلْفَاظِ رَأْسًا مَا ارْتَابَ الْعَقْلُ فِيمَا تَصَوَّرَهُ، وَبَطْلَ
رَجوعِهِ إِلَى الْحَالِ؛ فَإِنَّ إِثْبَاتَ صِفَةٍ لَا تُوصَفُ بِالْوُجُودِ وَلَا بِالْعَدَمِ إِثْبَاتٌ
وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَالْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ . فَتَعَيَّنَ الرَّجُوعُ
إِلَى صِفَةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ وَذَلِكَ مَذْهَبُهُ «^(١)» .

قال أبو الحسن - رحمه الله - : « الباري تعالى عالمٌ بعلمٍ ، قادرٌ بقدرية ،
حيٌّ بحياة ، مريدٌ بإرادة ، متكلمٌ بكلام ، سميعٌ بسمع ، بصيرٌ ببصر ، وله في
البقاء اختلاف رأي . قال : وهذه الصِّفَاتُ أزلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بذاته تعالى ، لَا يُقَالُ :
هي هو ، ولا هي غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لا غيره . والدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ
بِكَلَامٍ قَدِيمٍ ، وَمَرِيدٌ بِإِرَادَةٍ قَدِيمَةٍ : أَنَّهُ قَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى مَلِكٌ ،
وَالْمَلِكُ مَنْ لَهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، فَهُوَ أَمْرٌ نَاهٍ . فَلَا يَخْلُو : إمَّا أَنْ يَكُونَ أَمْرًا بِأَمْرٍ
قَدِيمٍ ، أَوْ بِأَمْرٍ مُحَدَّثٍ . وَإِنْ كَانَ مُحَدَّثًا فَلَا يَخْلُو : إمَّا أَنْ يُحَدِّثَهُ فِي ذَاتِهِ ،
أَوْ فِي مَحَلٍّ ، أَوْ لَا فِي مَحَلٍّ . وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يُحَدِّثَهُ فِي ذَاتِهِ ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى
أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ ، وَذَلِكَ مُحَالٌ .

ويستحيل أن يُحَدِّثَهُ فِي مَحَلٍّ ؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمَحَلُّ بِهِ
مَوْصُوفًا . وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَحَدِّثَهُ لَا فِي مَحَلٍّ ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْقُولٍ . فَتَعَيَّنَ أَنَّهُ
قَدِيمٌ قَائِمٌ بِهِ صِفَةً لَهُ ، وَكَذَلِكَ التَّقْسِيمُ فِي الْإِرَادَةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ .

قال : وَعِلْمُهُ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ : الْمُسْتَحِيلِ ، وَالْجَائِزِ ،
وَالْوَاجِبِ ، وَالْمَوْجُودِ ، وَالْمَعْدُومِ . وَقُدْرَتُهُ وَاحِدَةٌ تَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٧ .

وجوده من الجائزات . وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص . وكلامه واحد ، هو : أمر ، ونهي ، وخبير ، واستخبار ، ووعد ، ووعد . وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه ، لا إلى عدد في نفس الكلام . والعبارات والألفاظ المُنزَّلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - عليهم السلام - دلالات على الكلام الأزلي ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي ، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والتملؤ كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم^(١) .

أما مؤلفات الشيخ الإمام الأشعري - رحمه الله - فكثيرة ، قيل : إنها بلغت ما يربو على خمسين مُصنَّفًا ، نذكر بعضًا منها :

- ١ . إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان .
- ٢ . تفسير القرآن : وهو كتاب حافل جامع .
- ٣ . الرد على ابن الراوندي في الصفات والقرآن .
- ٤ . الفصول في الرد على الملجدين والخارجين عن الملة .
- ٥ . القامع لكتاب الخالدي في الإرادة .
- ٦ . كتاب الاجتهاد في الأحكام .
- ٧ . كتاب الأخبار وتصحيحها .
- ٨ . كتاب الإدراك في فنون من لطيف الكلام .
- ٩ . كتاب الإمامة .
- ١٠ . التبيين عن أصول الدين .

(١) الشهرستاني : الجبل والشمل ١ : ١٠٨ .

١١. الشرح والتفصيل في الردّ على أهل الإفك والتضليل .
١٢. العمد في الرؤية .
١٣. كتاب الموجز .
١٤. كتاب خلق الأعمال .
١٥. كتاب الصفات : وهو كبيرٌ تكلم فيه على أصناف المعتزلة والجهمية .
١٦. كتاب الردّ على المجسمة .
١٧. اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع .
١٨. النقض على الجبائي .
١٩. النقض على البلخي .
٢٠. جمل مقالات الملجدين .
٢١. كتاب في الصفات : وهو أكبر كتبه ؛ نقض فيه آراء المعتزلة وفنّد أقوالهم ، وأبان زيغهم وفسادهم .
٢٢. أدب الجدل .
٢٣. الفنون في الردّ على الملجدين .
٢٤. التوارد في دقائق الكلام .
٢٥. جواز رؤية الله تعالى بالأبصار .
٢٦. كتاب الإبانة .

وأما ما تزعمُ المُجسِّمة والمُشبِّهة من أن الإمام الأشعريّ قرّر في كتابه «الإبانة» ما يوافق التّجسيم والتّشبيه ، وأنّ الله حالٌّ في السّماء - فهو مدفوعٌ

بأنَّ النَّسَخَ التي يعتمدون عليها في نسبة ذلك إليه مدسوسة عليه ، ولا يستطيعون أن يظهروا نسخة موثوقاً بها . إنما هذه النسخة عملُ بعض المُجسِّمة ، فهل يُعقلُ أن تكون مثل هذه العبارة من كلام أبي الحسن الأشعري ، وهي : « اتفق المسلمون في دعائهم على قول : يا ساكن السماء !! » .

فهذه فريفة ليس فيها مريفة ، يكفي لكونها كذباً وافتراءً عليه أن هذا لا يُعرف عن أحدٍ من الأشاعرة خواصهم وعوامهم ، بل ولا عن أحدٍ ممن سبق أبا الحسن الأشعري ، ولا من لحقه من أهل الإسلام في الزمن الماضي والحاضر . وقد ساق ابن عسائكر عدداً وافراً من مؤلفاته لم نذكرها في هذه العجالة ؛ خوفاً من الإطالة ، فمن شاء فليراجع . وكذا أورد الكثير منها إسماعيل باشا البغدادي في كتابه « هدية العارفين » .

لقد سار على مذهب أبي الحسن الأشعري في الاعتقاد جمعٌ غفير من العلماء وعامة المسلمين في الشرق والغرب ؛ تدريساً وتعليماً ، ويشهد بذلك الواقع المشاهد . ويكفي لبيان حقيقة مذهبه في الاعتقاد كون أولئك الحفّاظ الذين هم رؤوس أهل الحديث ، أمثال : الحافظ أبو بكر الإسماعيلي صاحب «المستخرج على البخاري» ، ثم القلم المشهور الحافظ أبو بكر البيهقي ، ثم الحافظ الذي وُصِفَ بأنّه أفضل المُحدّثين بالشام في زمانه ابن عسائكر ، كلهم أشاعرة . لقد كان كل واحدٍ من هؤلاء علماً في الحديث في زمانه .

ثم جاء على منوال هؤلاء العلماء الأفاضل الحافظ الموصوف بأنّه أمير المؤمنين في الحديث أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، وكذلك سائر المُحدّثين والحفّاظ والأئمة الذين كانوا أعلام الهدى في وقتهم ، جاءوا يُؤيّدون مذهب الإمام الأكبر الأشعري ، رحمه الله .

المَجْرُورُ السَّادِسُ
الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ فَيَلْسُونًا

الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة

عبد الرزاق قسوم

مُقدِّمة :

بين العقيدة والفلسفة خيطٌ دقيقٌ وعميقٌ ، لا يُدركُ كنهَهُ إلا الراسخون في العقيدة والفلسفة معاً . فإذا كانت العقيدةُ هي الحبل الممتين الذي يربطنا بالله ، فيبعث في عقولنا وقلوبنا الطمأنينة واليقين ، فإنَّ الفلسفة على العكس من ذلك سلاحٌ ذو حَدَّين ، فقد تُوصِلُنَا إلى الإيمان الصَّحيح إنَّ نحن أحسنَّا تنظيم خطوات البحث فيها ، واعتمدنا على مُقدِّماتٍ منطقيةٍ سليمةٍ ، ولكن قد تُوصِلُنَا إلى الزَّلَل والبُعد عن اليقين إنَّ نحن لم نَتعمَّق فيها ولم نَتَّخِذْ لها أفضل المناهج وأيسر السُّبل .

لذلك فإنَّ الجَمْع بين العقيدة والفلسفة ليس بدِّعاً من العِلْم أو الفِقه في ثقافتنا ، فقد وجدنا كثيراً من علماء المسلمين ، تَضَلَّعوا في الفلسفة وفي العقيدة معاً ، فحسُن إسلامهم ، وسَلِمَت فِلسفتُهُم ، وأعلُّ من بين العلماء الذين يُساقون في هذا المجال العالمُ الجليل أبو الحسن الأشعري ، إمام أهل السنة والجماعة .

ففي دراستنا لفكر الإمام أبي الحسن الأشعري - مُزوِّدين بالمنهج الفلسفيِّ وبمَقولات الفلاسفة - لا نجد أي عناءٍ في التَّعامل مع فكره ، سواءً من حيثُ القضايا المدروسة أو حتَّى من حيثُ المُصطلحِ المعرفيِّ ، الذي غالباً ما نجدُه عند الفلاسفة ، وعند شيخ أهل السنة والجماعة ، وهو ما حدَّا بنا إلى نعتِهِ بـ « فيلسوفِ أهل السنة والجماعة » ، مع التأكيد على خصوصية الطابع الفلسفيِّ عنده .

إذا السؤال الذي يُواجهنا وينبغي الوقوفُ عنده : ما هي دواعي اشتغاله أو عنايته أو اهتمامه بالفلسفة والتفلسف وأسبابها؟

نعتقد أنَّ هناك أسبابًا كثيرة حَفَزَت الإمامَ أبا الحسن الأشعريَّ على المزج بين الفلسفة وعلم الكلام والاعتزالِ كنظيرٍ عقلي، وبين العقيدة كعبادة. ويمكن إجمال هذه الأسباب الدَّاعية - عنده - إلى التفلسف وإلى العناية بالاشتغال بالعلوم العقلية في عصره، إلى مجموعة أسباب؛ أهمها:

١ - التَّضَلُّعُ في دراسة كتاب الله بعد حفظه، فالقرآن كتابٌ عقليٌّ يدعو إلى استعمال النَّظَرِ العقلي في أكثر من آية، وإلى العناية بالعلم بمفهومه العام في أكثر من سورة.

٢ - نشأته في العراق حيث انتشارُ العلوم العقلية، ثم ترعرعه بين أحضان مدرسة الاعتزال التي من خصائصها الدَّعوةُ إلى العقل وإلى التأويل، ثم مجالسته لزعماء الاعتزال وتلمذه عليهم إلى زمن ما.

٣ - الاستقلالية العقلية التي تميَّز بها، وإخضاعه كلِّ الأحكام والمعارف التي تلقاها لميزان النَّصِّ وميزان العقل، وهو ما أدَّى به إلى مخالفة أساتذته وحتى أقرب النَّاسِ إليه وهو الجبائي، ثم مناظرته لهم فيما اختلف فيه معهم.

٤ - الهاجس الذي كان يسكنه، وهو تَضْفِيَةُ العقيدة ممَّا قد يشوبها من فِهْمٍ فاسدٍ لها من البعض، إلى جانب استنباط الأدلة العقلية التي تُساعده على إرساء دعائم الفِهْمِ الصَّحيح للنَّصِّ.

من هنا أمكن القول بأنَّ الإمامَ أبا الحسن الأشعريَّ حين وَجَدَ نفسه بين أجزان المتكلمين المتفلسفين لم يَمْنَعُهُ ذلك من تأصيل علم الكلام وأسلمة

الفلسفة ، وَفَقَ مفهومه الصَّحِيحَ لِلدِّينِ وَالْفَلْسَفَةِ ، فَطَبَعَ النَّظَرَ الْفَلْسَفِيَّ بِطَابَعِهِ الْخَاصِّ ، وَجَعَلَهُ أَبْعَدَ مَا يَكُونُ - فِي فَهْمِهِ لَهُ - عَنِ الْجَانِبِ السَّلْبِيِّ فِيهِ وَهُوَ الرِّبْغُ وَالضَّلَالُ .

فِي ضَوْءِ هَذِهِ الْمُعْطِيَّاتِ كُلِّهَا تَأْتِي هَذِهِ الْمَحَاوَلَةُ الْفِكْرِيَّةَ لِتَبْرِئَةِ إِمَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَإِبْرَازِ الطَّابَعِ الْعَقْلِيِّ الْخَاصِّ الَّذِي تَمَيَّزَ بِهِ ، كَمَا سَنَرَى فِي الصَّفْحَاتِ التَّالِيَةِ ، وَمَا تُسْفِرُ عَنْهُ - مِنْهُجِيًّا - مِنْ نَتَائِجٍ ، وَمَا أَدَّى إِلَى نَعْتِهِ بِفَيْلَسُوفِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ .

١ - فَلَاسِفَةُ الْعَقِيدَةِ :

تَمَيَّزَ نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي قَالَ بِهَا الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ بِأَنَّهَا تُؤَسَّسُ الْعَقِيدَةَ عَلَى أُسُسٍ عَقْلِيَّةٍ دَعَمَ بِهَا تَأْوِيلَ التَّضَوُّصِ ، فَالْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى - عِنْدَ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ - طَرِيقُهَا الْاِكْتِسَابُ ، وَالتَّنَظُّرُ فِي آيَاتِهِ ، وَالِاسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِأَفْعَالِهِ ، وَالْمَعْرِفَةُ بِهِ فِي الْآخِرَةِ ضَرُورَةٌ ، وَالْمَعْرِفَةُ بِصَدَقِ رُسُلِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَالِاسْتِدْلَالُ بِالْمَعْجَزَاتِ . فَيَقُولُ : « إِنَّ الْعِلْمَ بِاللَّهِ تَعَالَى إِيْمَانٌ وَالْجَهْلُ بِهِ كُفْرٌ » .

وَيَقُولُ الْأَشْعَرِيُّ أَيْضًا : « الْعِلْمُ بِالْوَاجِبِ وَالتَّدْبُّ وَالْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ مِنْ أَعْمَالِ الْمَكْلُفِينَ ، طَرِيقُهُ الْاِكْتِسَابُ وَالِاسْتِدْلَالُ ، وَأَنَّهُ لَا يُعْلَمُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ضَرُورَةً وَلَا بِدِيهَةٍ »^(١) . فَالْعِلْمُ بِاللَّهِ تَعَالَى إِيْمَانٌ ، وَالْجَهْلُ بِهِ كُفْرٌ .

وَيُقَدِّمُ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ فِي فَلْسَفَتِهِ لِلْعَقِيدَةِ مَجْمُوعَةً مِنْ الْمَقُولَاتِ وَالْمَفَاهِيمِ ، يَتَّخِذُهَا أَدْوَابَ مَعْرِفِيَّةٍ لِتَدْعِيمِ أُسُسِ الْمُعْتَقَدِ مِنْ هَذِهِ

(١) ابن فوزك : مُجْمُودٌ مَقَالَاتُ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ ، تَحْقِيقُ دَانِيَالِ جِيمَارِيهِ ، بِيْرُوتَ - دَارُ الشُّرُوقِ ١٩٨٧م ، ١٥-١٦ .

المفاهيم: الوجود، والموجود، والقدم، والعقل، والعالم، والصفات الإلهية، والكيونة، والعلة، والمعلول، وهي كلها قضايا أخضعها للبحث النظري، واستنبط من بحثها نتائج تصبُّ كلها في باب تصحيح العقيدة.

وما يستوقفنا في تفلسف الإمام أبي الحسن الأشعري العقدي هو المنهج التطبيقي الذي يتخذه وسيلة لتحديد المفاهيم وجعلها من الوضوح والبداهة بحيث يُسلمُ بها كلُّ عقل.

ومن ذلك ما يستوقفنا لديه عند تناوله لبيان مذهبه في معنى الحقيقة والمجاز، واستدلاله ببعض المضطلحات المستعملة ممن يُسميهم بأهل الصنعة، فهو يقول بأن استعمالنا الحقيقة قد يتعدى الألفاظ والأقوال إلى ما عداها أيضًا، بخلاف من ذهب من المعتزلة إلى أنها لا تقع إلا في القول^(١)، ويسوق للتدليل على حكمه أمثلة فيقول: إن أصل معنى المجاز من التجوز، ومنه قولهم: «جُزْتُ المكانَ إذا عبرته»، ذلك إذا استعمل في القول، فتوسّع في العبارة وليس بحقيقة^(٢). فعلى هذا، إذا قلنا: إن الشيء قديم، فحقيقة قولنا، نفس الشيء المتقدم بوجوده على وجود ما حدث بعده.

وإنما يُقال لبعض الأقوال والألفاظ: إنها مجاز، على معنى أنه قد يُجوزُ به عمّا وُضِعَ له إلى ما لم يُوضَع له. ويسوق الأشعري أدلة من القرآن، كمثل قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرٌ أَيْلٍ وَانْتِهَارٍ﴾ [سبأ: ٢٣]، وذلك أن المكر يقع فيهما لا لهما. وكقوله عز وجل: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا إرادة في الحقيقة للجدار، ويزيد القضية توضيحًا حين يقول: «إن المجاز

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٢٦.

يُعرفُ بدليلٍ من عقلٍ أو سمعٍ أو حالٍ مُقتَرنةً»^(١) .

وبالمنهج نفسه يُعالجُ المؤلفُ قضيةَ الوجودِ والوجودِ، فيبينُ لنا بأنَّ الموجودَ ما أوجده له ما كان موجودًا له، ويُجري ذلك على معنى المعلومِ، وأنَّ الباريَّ تَعَالَى موجودٌ لنا على معنى أنَّه معلومٌ لنا بوجودنا له وَعِلْمنا به، وأنَّ معنى قوله تَعَالَى: ﴿وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ﴾ [النور: ٣٩]، أَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ^(٢). وكان يقول: إِنَّ الوجودَ على هذا المعنى لا يخلو من أن يكون موجودًا له أَوَّلٌ، وهو المعدومُ قبل وجوده، أو وجودًا لا أَوَّلَ له، وهو الوجودُ الذي لم يزل موجودًا كائنا ثابتًا^(٣).

أما عن الحُدُوثِ فيصِفُهُ بأنَّه أحدُ وصفَي الوجودِ، وذلك أن يَكُونَ وجودًا عن عدمٍ، فأما القَدَمُ فهو وجود على شرط التقدُّمِ، «ولم يكن يُراعى في ذلك تقدُّم الأزلِ بلا غايةٍ، دونَ تقدُّمِ بغايةٍ، بل كان يقول: إِنَّ المُحدَثَ يُوصَفُ بأنَّه قَدِيمٌ على الحَقِيقَةِ، إذا أُريدَ به تقدُّمُه على ما حَدَثَ بعده»^(٤). ويدلل الإمام الأشعريُّ على قوله بالآية الكريمة، وهي قوله تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

هكذا تتجلى لنا فلسفة القضايا العقديَّة عند الإمام الأشعريِّ، وإن كان تَقْلِسُهُ ممَّا لا يجوزُ وضعه ضمنَ دائرةِ الفلسفة بالمعنى الاصطِلاحي للفلسفةِ، بل إِنَّ الأصحَّ هو القولُ بأنَّه فيلسوفٌ بلا فلسفةٍ، وأنَّه عَمِلَ على أسلمةِ الفِلسفةِ مِن منظوره الخاصِّ.

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٧.

(٤) المصدر نفسه ٢٧.

٢ - أسلمة الفلسفة :

يتطرق الإمام أبو الحسن الأشعري إلى قضايا ذات صلة وثيقة بالفلسفة ، فيتناولها بكل دقة ، ولكن بمنهجية إسلامية ، ومن ذلك قضية « الزمن » ، فهو يُوصلها تحت « مفهوم الآجال » ، وينجث منها عدة مصطلحات ؛ كالحين ، والوقت ، والأجل ، والزمان ، ممّا تتقارب معانيها ، وهي كلها مصطلحات قرآنية ، فيقول عنها : وإنّ كلّ حادثٍ حالٍ حدوثيه ، وأنّ الأفعال - على الإطلاق - بحدوثها لا تقتضي مكاناً ولا زماناً ؛ لأنّ الزمان - كما يقول الفلاسفة - أو الزمان أو المكان كما يقول : هما مُحدَثان . وهكذا يحكم بتهاافت حكم الفلاسفة بتقدّم الزمان والمكان ، فيقول : « فلو كان كذلك [أي : لو كان الزمان والمكان قديمين] لتعلّق كلّ مكانٍ بمكانٍ ، وكلّ زمانٍ بزمانٍ ، ولا إلى غاية ، وذلك فاسد»^(١) . ويزيد القضية توضيحاً حين يُضيف : « فعلى هذا إذا قيل : أجلُ الدّين » ، المرادُ به الوقت الذي يحلّ فيه الدّينُ ، فكان لصاحبه أن يُطالب به ، وأجلُ الحياةِ حالُ حدوثها ، وأجلُ الموت حالُ حدوثه^(٢) .

ينتهي فيلسوفُ أهلِ السُّنّة والجماعة إلى نعتِ أقوالِ الفلاسفةِ في الآجال والأزمنةِ بأنّها مقالاتٌ فاسدةٌ ويقول : هذه هو نُكتةُ الخلافِ في هذا البابِ بيننا وبين القدريةِ ، ويسوقُ للتدليلِ على فسادِ مقولاتِهِم مجموعةً من الأدلّةِ ، ومنها :
١ - إنّنا نقولُ بأنّ المقتولَ ميّتٌ ، مات بأجله كمن ليس بمقتولٍ ، فإنّه إنّما مات بأجله المعلوم له المقدر .

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٣٥ .

(٢) المصدر نفسه .

٢ - يشتحيل قول من قال : إن ما لم يبلغه من الوقتِ أجله .

٣ - كما يشتحيل قول من قال فيما لم يحدث فيه من الحياة : إن حياته أو موته على الحقيقة ، وإنما يُقال ذلك توشعًا ومجازًا .

ثم يأوي الإمام أبو الحسن إلى التبع القرآني ليغرف منه للحكم بتهافت المخالفين ؛ فيقول : وعلى هذا يعتمد قوله عز وجل : ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ﴾ [الأعراف : ٣٤] ، كما يتناول الإمام قول الله تعالى : ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام : ٢] ، إن ذلك أجل القيامة ، وهو عند بعث الخلق وحشرهم للثواب والعقاب .

وفي مجال آخر حظي عند الفلاسفة والمتكلمين بعناية كبيرة ، وهو العدل ونسبته إلى الله . فالإمام أبو الحسن بعد أن يوطئ لهذا بكل التعريفات اللغوية والاصطلاحية ، ويعمد إلى استخلاص جملة من الأحكام تستنبط كلها من الإسلام ، وتقود إلى أسلمة المفاهيم الفلسفية والكلامية ؛ من ذلك قوله في الجملة : «أفعال الله تعالى كلها عدلٌ وحكمةٌ وحقٌّ وصوابٌ ، وحسنٌ لأعيانها لا لمعنى ، وليس فيها شيءٌ منه قبيحٌ ، ولا منه سفهاٌ وجورٌ وظلماً»^(١) .

إن قائمة القضايا الفلسفية والكلامية تدخل ضمن سلسلة طويلة من المقولات والمفاهيم والأحكام - مثل قدم العلة والمعلول أو حدودها ، والقدرة على الظلم ، وقضية الإيمان والفسق - التي أفاض فيها المتكلمون والفلاسفة ، ولا سيما المعتزلة منهم ، ومذهبهم في مصير أطفال المشركين ، وغير ذلك من القضايا التي أسالت جبر العلماء .

(١) ابن فورك : مجرّد مقالات الأشعري ١٤٠ .

إنَّ الإمامَ أبا الحسنِ الأشعريَّ قد خَصَّصَ لهذه القضايا كُلِّها حيزًا طويلاً من مؤلفاته، ولا سيَّما الكتاب الذي لَحَّصَ مواقفه وأحكامه من مواقف وأحكام الفلاسفة في قضايا العقيدة، وهو كتاب «مُجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ» .

وما يُمكن أن ينتهي إليه الدَّارِسُ من تحليله لمذهبِ إمامِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ في قضايا العقيدة، وموقفِ الفلاسفةِ والمتكلمين منها - أنه وضع لها ميزانًا صحيحًا، هو ميزان العقل الإسلامي، فشَخَّصَها وحلَّلَها واستنبطَ منها أحكامًا هي التي صبغَها بالصُّبغةِ الإسلاميَّةِ بعد أن فَكَّكَها ونزَعَ منها كلَّ الغامِ الإلحاديِّ والزَّيغِ، وأصلَّها، حتَّى عَدَّتْ مَقولاتِ إسلاميَّةٍ يتقبَّلُها كلُّ عقلٍ سليمٍ .

٣ - فيلسوفٌ .. وفلاسفةٌ :

ليس من التَّجاوِزِ نعتُ إمامِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ أبي الحسنِ الأشعريِّ بالفيلسوفِ؛ خُصُوصًا إذا كُنَّا نعني بالفلسفةِ سموً مُنهجها وعُلُوًّا حِكمتها وقُدسيَّةَ غايتها، بالوصولِ إلى المُشتغلين بها إلى اليقين، كما أنَّ الفلسفةَ الموسومةَ هنا هي ما تبتَّأها شيخُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، أي: القائمةُ على أساسِ العقلِ المؤصَّلِ بالكتابِ والسُّنَّةِ والفهمِ الصَّحيحِ لهما .

ذلك أنَّ الدَّارِسَ لكتابِ الشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ يُدركُ ولأوَّلِ وهلةٍ أنَّ إمامنا - شأنه في ذلك شأنُ الكثيرِ من علماء المسلمين كالغزالي وحتَّى أبي الوليد بن رُشد - قد دنا من اللُّهَبِ الفُلْسُفيِّ، ولكنَّه لم يحترقْ بشظاياها . فمن خلالِ عناوينِ كُتبه؛ كـ«الإبانة عن أصولِ الدِّيانة»، وكتابِ «مقالات الإسلاميين واختلافِ المُصلِّين»، و«اللُّمع في الرَّدِّ على أهلِ الزَّيغِ والبدع»، و«استحسان الخوض في علم الكلام» وغيرها - يلمِسُ الدَّارِسُ الصُّبغةَ

العقلية لمؤلفاته ، وهو ما اكتسب المؤلف هذه المكانة العلمية التي جعلت من مذهبه مذهب أهل السنة والجماعة كما هو معلوم .

وإنَّ ممَّا أهَّلَه لهذا الموقع وجعل جماعة المسلمين يرتضونه لهم إماماً - هو كما قال فيلسوفنا الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني : « لم يكن الأشعري ليظفر بهذا التأييد إلا لأنه اعتمد على أسس عقلية وأدلة منطقية اكتسبها من إيغال المعتزلة في النظر العقلي ، وما اكتسبوه من معرفة بالمنطق اليوناني ، سواء في البراهين المنطقية وترتيب الأقيسة للوصول إلى نتائج يقينية أم في المباحث الطبيعية الخاصة بتكوين المادة وما تمتاز به من حركة أو نمو الكائنات الحية »^(١) .

تلك - إذا - هي ذوافع الاشتغال بالنظر العقلي عند إمام أهل السنة والجماعة ، فإذا أضيف إلى ذلك تضلع عقدي إسلامي وقابلية عقلية للجدل ومقارعة للخصوم ؛ أمكن الإمساك بأطراف الملكات الفلسفية عند مؤلف مقالات الإسلاميين .

فكيف تعامل أبو الحسن الأشعري مع الفلاسفة؟ وما هي القضايا الفلسفية التي أخضعها للبحث والنقاش؟

لم يُعلن الإمام أبو الحسن الأشعري عن تبنيه للنظريات الفلسفية صراحة ولا لانتمائه لأهل الصنعة - كما يصفهم - في خصوصيات مذهبهم ، ولكنه تعامل معهم من منهج الإثبات بالخلف ، أي : إنه أطلع على أدق المفاهيم الفلسفية التي لم تكن في الكتاب والسنة ، وناقشهم فيها مناقشة دقيقة .

فالأشعري يُجيز لنفسه الخوض في أمور جديدة لم ترد في القرآن

(١) أحمد فؤاد الأهواني : بحث مقالات الإسلاميين ، سلسلة تراث الإنسانية ، المجلد الثاني ، ديسمبر ١٩٦٤ م ، ٣٦٦ .

والسُنَّة؛ مثل مباحث الحركة والشُّكُون والجسم والعرض، وهي مباحثُ شاعت بعد نقل الفَلْسَفَةِ اليُونَانِيَّةِ، بل إنه يرى أنَّ مثلَ هذا النَّظَرِ واجبٌ لرفع الشُّبْهَةِ وتثبيتِ المُحْجَّةِ وإزالةِ الحَيْرَةِ والشُّكُوكِ مِنَ الثُّفُوسِ - في سبيلِ الرَّدِّ على المبتدعةِ والمُخَالِيفِينَ^(١).

فمثلاً في الموضوع الذي يُسَمِّيهِ الفَلَاسِيفَةُ التَّوَلَّدَ كفعلٍ مُتَوَلَّدٍ وفعلٍ مُبَاشِرٍ؛ فيقول: «إِنَّ المُبَاشِرَةَ أَصْلٌ مِنَ الإِصَاقِ بِشَرَةِ بِيْشَرَةٍ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ تَكُونَ لِلْفِعْلِ بِشَرَةً، وَكَذَلِكَ القَوْلُ لِلقَوْلِ: إِنَّهُ مُتَوَلَّدٌ أَوْ مَوْلُودٌ، فيقول: إِنَّ الأَعْرَاضَ لَا يَصِحُّ فِيهَا التَّوَلَّدُ وَالتَّوَلِيدُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِي الحَقِيقَةِ مِنْ صِفَاتِ الأَجْسَامِ وَالجَوَاهِرِ، أَوْ مِنْ صِفَاتِ المُخْتَدِّثِ المُخْتَرَعِ، وَكِلَا الوَاضِفِينَ فِي العَرَضِ مُمْتَنَعٌ»^(٢).

كما خالف الأشعريُّ الفَلَاسِيفَةَ فِي قَضِيَةِ الحَوَادِثِ، فَذَهَبَ إِلَى: «أَنَّ الحَوَادِثَ كُلَّهَا مُخْتَرَعَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً وَإِبْدَاعًا مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ وَلَا عِلَّةٍ تُوَلَّدُهَا». أما الطَّبَائِعِيُّونَ - كما يقول إمامُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة - فإنَّهم أجازوا حَدُوثَ أفعالِ مُحْكَمَةٍ، ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ حَيٍّ وَلَا عَالِمٍ وَلَا قَادِرٍ، وَالمُعْتَرِلَةُ أجازوا مثلَ ذَلِكَ عَلَى طَرِيقِ التَّوَلَّدِ، حَتَّى زَادُوا عَلَى الطَّبَائِعِيِّينَ فِيهِ فَقَالُوا: «جَائِزٌ حَدُوثُ فِعْلِ لَا فَاعِلَ لَهُ فِي الحَالِ»، وَانْتَهَى إِلَى القَوْلِ بِأَنَّ قَوْلَ المُعْتَرِلَةِ وَقَوْلَ الطَّبَائِعِيِّينَ مُجْتَمَعَانِ فِي الفَسَادِ، وَفِي مَكَانٍ آخَرَ نَجَدَ إِمَامَنَا يَتَصَدَّى لِلْفَلَاسِيفَةِ فِي قَضِيَةِ «العِلَّةِ»، وَيَقُولُ: «فَأَمَّا مَا قَالَتِ الفَلَاسِيفَةُ مِنْ المَرَاكِزِ وَالمَعَادِنِ فَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى المَعْتَادِ الَّذِي يَجُوزُ تَغْيِيرُهُ، لَا إِلَى مَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَحْدُثَ عَلَى خِلَافِهِ، وَذَلِكَ كحَرَكَةِ النَّارِ صَعْدًا وَحَرَكَةِ الحِجَرِ

(١) المرجع نفسه ٣٦١.

(٢) ابن فورك: مُجَرَّدُ مَقَالَاتِ الأَشْعَرِيِّ ١٣١.

سفلاً، فإن ذلك لا لطبع مُوجبٍ لذلك ولا يسببُ مُؤلِّدٍ له، بل جائزٌ في قدرة المُخترِع لحركة النَّارِ صعداً أن يخلُقَ فيها بدل ذلك الحركة سفلاً، ويخلُق في الحجر حركة صعداً، وأن يرفعَ عن النَّارِ البُرودَةَ والرُّطوبةَ، وأن يخلُقَ فيها الحرارةَ واليبوسةَ ... إلخ» .

هكذا نجدُ الإمامَ الأشعريَّ يتصدى إلى نظريَّاتِ الفلاسفةِ ومن شايِعهم، فيعرضُها بكلِّ موضوعيَّةٍ ثم يناقشها ويُبيِّنُها بأدلةٍ عقليَّةٍ أيضاً .

وكما فعلَ مُؤلفنا مع الفلاسفة فعل مع المُعترلة أيضاً، ولكنه مع المُعترلة ناقشهم من داخل الحُجَّةِ الإسلاميَّةِ، ولذلك نجده في تفسيره الذي سمَّاه «تفسير القرآن والرَّد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان»، يُعلل لذلك بقوله: «أمَّا بعدُ فإنَّ أهلَ الزَّيغ والتَّضليل تأوَّلوا القرآنَ على آرائهم وفسَّروه على أهوائهم تفسيراً لم يُنزل اللهُ به سُلطاناً، ولا روه عن رسولِ ربِّ العالمين، ولا عن السلفِ المُتقدِّمين، وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل وإبراهيم النَّظام والفوطي والجُبَّائي وجعفر بن حرب وجعفر بن مُشبر والإسكافي والبلخي وغيرهم من قادة الضلال من المُعترلة الجُهَّال»^(١).

إنَّ ما نستنتجه منهجياً من أقوالِ الأشعري أنَّه يناقش الفلاسفة الطَّبِيعِيِّين بمنهجٍ عقليٍّ، بينما يُجادل المُعترلة بمنهجٍ دينيٍّ عقليٍّ معاً، ومن القضايا الحساسة التي أثارَت جدلاً كبيراً في الفكر الإسلامي وكانت محلَّ خلافٍ بين الأشعريِّ ومخالفيه من المُتكلمين - ولا سيَّما المُعترلة - قضيةُ خَلْقِ القرآنِ، ففي هذه المسألة ينتهي الأشعريُّ إلى حُكْمٍ وسَطٍ، فيقول: «بأنَّ القرآنَ الكَرِيمَ كلامُ اللهِ قديمٌ في معانيه، حَدَثٌ في ألفاظِهِ، وبذلك يَكُونُ قد أَرْضَى الطَّرَفَيْنِ»^(٢).

(١) أحمد فؤاد الأهواني: بحث مقالات الإسلاميين ٣٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ٣٦٧.

وهذه القضية تُضافُ إلى قضايا أخرى كانت موضوعَ خلافٍ بين الأشعريِّ ومُخالفيه، مثل صفات الله، والقضاء والقدر، وكالشفاة، وعذاب القبر، وعدم تكفير أيِّ واحد من أهل القبلة... إلخ^(١).

٤ - خصوصيات فلسفة الأشعريِّ:

قد لا تُجانبُ الصوابَ إذا قلنا بأنَّ من خصوصيات فلسفة الأشعريِّ - كما يُحددها هو - اللا تفلُّسُ بالمفهوم الاضطرّاحي للفلسفة، كما يُحددها أهل الصنعة، فمنهجُه التّفكيكيُّ التّأصيليُّ هدْفُه نزعُ كُلِّ أنواع السّطط العَقليِّ عن الفِلسفة الإنسانيّة، وصيّاغَتُها حسبَ المفهوم العِلْمِي المعرفي في أسْمى دِلالاته.

فالإمام الأشعريُّ يتخذُ العِلْمَ مُستندًا إلى العالم المعلوم، ومعنى العِلْمِ عنده ما به يُعلم العالم المعلوم، أي: إنّ الله تعالى عالمٌ بعلم من حيثُ إنّه لو كان عالمًا بنفسه كانت نفسه عالمًا. وبذلك يكون قد أبطل قولَ مَنْ يقول: «إنّ العالمَ كان عالمًا بالعِلْمِ للعِلْمِ».

ويتساءل الأشعريُّ قائلًا: «إنّ قال قائلٌ: فإذا كان العالم عالمًا، لأجل أنّ العالمَ عِلْمٍ، أم لأجل أنّ العلم علم، وأنّه مُضافٌ إليه؟»، فأبطلها وقال: «إنّما كان العالم عالمًا لِمَا له اشتقَّ مِنْه اسم العالم وهو العِلْمُ»^(٢)، ومن هُنا ينتهي إمامنا إلى القولِ بشموليّة العِلْمِ ليشمل اليقينَ والفهمَ والفيطنةَ والدرايةَ والعقلَ والفيقةَ، فكلُّ ذلك عنده بمعنى العِلْمِ، وأنّ الباريُّ تعالى، إنّما اختصَّ بوصف العِلْمِ أتباعًا له في تسميته نفسه بذلك كمن دُونَ هذه الأسماء^(٣).

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ابن فورك: مُجرّد مقالات الأشعريِّ ١١.

(٣) المصدر نفسه.

وهكذا فهو يُنَكِّرُ قَوْلَ مَنْ قَالَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ : إِنَّ الإدْرَاكَ هُوَ العِلْمُ بِالمُدْرَكِ .
وعندما يتناول الإمام الأشعري مدارك العلوم ، يقول : « إِنَّ العُلُومَ كُلَّهَا تُدْرَكُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ : مِنْ جِهَةِ الحِسِّ ، وَالخَبِيرِ ، وَالنَّظَرِ ، فَالْحَوَاسُّ الخَمْسَةُ وَالأَخْبَارُ المَثْوَاترة تَحْدُثُ عَنْهَا العُلُومُ الصَّرُورِيَّةُ إِذَا وَرَدَتْ عَلَى شُرُوطِهَا ، وَأَنَّ النَّظَرَ هُوَ الفِكرُ وَالتَّأْمَلُ وَالعَتْبَارُ وَالمَقَاسِةُ ، وَرَدُّ مَا غَابَ عَنِ الحِسِّ إِلَى مَا وَجَدَ العِلْمُ بِهِ فِيهِ لِاسْتَوَائِهَا فِي المَعْنَى وَاجْتِمَاعِهَا فِي العِلَّةِ »^(١) .

ويشوق الإمام الأشعري توضيحاً لذلك بهذا المثل ؛ فبعض الحواسِّ كالدُّوقِ عِنْدَ المُتَصَوِّفَةِ - وَيَلْحَقُ بِهِ الشَّمُّ وَالمَمْسُ - فَذَلِكَ مَجَالٌ إِذَا أُريدَ بِذَلِكَ المُمَارَسَةُ ، أَمَا إِذَا أُريدَ بِذَلِكَ الإدْرَاكَ فَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَ الأشْعَرِيِّ^(٢) .

إِنَّ هَذِهِ الخُصُوصِيَّاتِ المُتَعَلِّقَةَ بِالحَوَاسِّ وَالإدْرَاكَ عِنْدَ الإِمَامِ الأشْعَرِيِّ تُذَكِّرُنَا بِمَا دَارَ مِنْ نِقَاشٍ حَوْلِهَا عِنْدَ الفَلَسِيفَةِ المَحْدَثِينَ ، وَلا سِيَّما عِنْدَ أَبِي الفَلَسِيفَةِ الحَدِيثَةِ «رُونيه ديكرت» ، عِنْدَمَا شَكَّكَ فِي الحَوَاسِّ كَأَدْوَابِ المَعْرِفَةِ اليَقِينِيَّةِ مُتَّهَمًا إِثَابًا بِالجِدَاعِ .

أَمَا دَلَائِلُ العُقُولِ عِنْدَهُ فَالمَرَادُ بِهَا العَلَامَاتِ الَّتِي وَصَلَتْ بِهَا العُلُومُ المَكْتَسِبَةُ وَالمَجْتَلِبَةُ بِالنَّظَرِ وَالفِكرَةِ وَالتَّأْمَلِ^(٣) ، لَقَدْ أَفَاضَ الإِمَامُ الأشْعَرِيُّ كَثِيرًا فِي هَذِهِ الخُصُوصِيَّاتِ وَجَعَلَ مِنْهَا قَضَايَا بَالِغَةَ الأَهْمِيَّةِ فِي نَظَرِيَّةِ المَعْرِفَةِ المُحَدَّدَةِ لِمَذْهَبِهِ الفَلَسَفِيِّ المُتَمَيِّزِ ، كَمَا أَسْلَفْنَا .

كَمَا أَنَّ مِنْ خُصُوصِيَّاتِ فَلَاسِفَةِ إِمَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ المَوْضُوعِيَّةِ

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٣٢ .

العلمية التي جعلته يفتح على كل الآراء، وفي مُقدِّمتها المُخالفون لمذهبه الفلّسفيّ .

٥ - الانفتاح على آراء المخالفين :

إنّ ممّا ينبغي التّوقُّفُ عنده في فكر الإمام الأشعريّ تبنّيه لمذهب الإثبات بالخلف في التّعامل مع مُخالفيه ؛ فهو يسوقُ قبل إعطاء حُكمه أقوالَ مُخالفيه في المسألة، ثم يُخضعها للتّحليل، ويُقي منها على ما يجوزُ إبقاؤه مُستخدِماً مُصطلحه : « فذلك جائزٌ » وإمّا بالحُكمِ بتهاقُتِ الجانبِ المُجانبِ للصّوابِ عنده، فيتبعُه بقوله : « وذلك باطلٌ »، إنّ هذا الموقفَ من الإمام الأشعريّ يُذكرُنا بموقف الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه « تهاقُتِ الفلاسفة »، فهو يَعرِّضُ في فكر الفلاسفة، ويعرض آراءهم بكلِّ أمانة، ثم يَعمِدُ إلى إبطالِها، بنفسِ حُجَّتِهِم العَقليَّة، وذلك ما نَجِدُه عند الإمام أبي الحسن الأشعريّ .

وما أكثرَ القضايا العَقليَّة والعقدية التي اختلفَ فيها الإمام الأشعريّ مع الفلاسفة وعُلماءِ الكلام؛ مثل : العلم، والمعرفة، والإدراك، والحواس، ورؤية الله في الدُّنيا وفي الآخرة، ولا يتحرَّجُ إمامُ أهلِ السُّنَّة من الحُكمِ بعدمِ صوابِ بعضِ رواة الحديث، كأئمة السُّنَّة عائشة في إبطالِ رؤية نبيِّنا محمَّد ﷺ لله في الدُّنيا مُلتَمِسًا لها تأويلًا يُعطي فهمها معنى آخر .

فمثلاً عندما يتحدَّث عن العلم بالله يُقدِّمه « بأنَّه إيمانٌ والجهل به كُفر، وأنَّه لا يصحُّ وجود العلم به مع الجهل شرعاً لا عقلاً؛ لإجماعهم أنَّه لا يكون مؤمناً كافراً في حالٍ معاً »، لكنه لا يتوقَّف عند هذا الحدِّ، بل يذهبُ إلى أبعد من ذلك « فيُجيز أن يجتمع العلم مع الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين »، كما أجاز أيضاً أن يُعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مُختلفة

كنحو علمنا بالسواد أنه عرض وأنه حادث، وأنه ممّا لا يجوز بقاؤه، وكل ذلك يُعلم بدليل وطريق غير طريق صاحبه^(١).

كما أنّ إمامنا يُخالف القائلين من المعتزلة بأنّ الإدراك بالبصر يقتضي الإحاطة بالمدرّك، وأنّه يُرى بالبصر ولا يُدرك، فكان يرى خلاف ذلك، كما أنّه يُفصل القول بكيفية الرؤية؛ بأنّه يُرى بلا كيفية، كما يُعلم بلا كيفية، ومن ثمّ جواز رؤية المؤمنين له تعالى يوم القيامة، بخلافًا لما ذهب إليه المُعتزلة.

إنّ خصوصيّة مذهب الإمام الأشعري الفيلسفي، وانفتاحه على مخالفيه إنّما يعكسان قوّته في الجدل؛ فقد كان صاحب مناظرة في المجالس، وكان ذا إقدام على الخصوم، وقد أفادته هذه المزايا العقلية في الردّ على المُعتزلة وإفحامهم بالحجّة حتّى قيل في ذلك: «كانت المُعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتّى أظهر الله تعالى الأشعريّ، فحجزهم في أقماع السّمسم»^(٢).

هذا ولا نودّ الخوض في الأسباب التي أدّت بالإمام الأشعريّ إلى أنّ يخلع جبّة الاعتزال، والانفصال عن شيخها الجبائيّ، فذلك حديث يطول؛ لكثرة الروايات والتفاصيل بخصوصه، ولكننا نكتفي بالقول بأنّ إمام أهل السنة والجماعة قد استفاد كثيرًا من مرحلة اعتزاله في الذّب عن العقيدة، وفي المزج بين الدليل العقليّ والدليل النقليّ، ثمّ من اتّساع مداركه العقلية بالاطلاع على حجج المخالفين، فمكّنه ذلك من استنباط أحكام من صميم أحكامهم المضطربة، مع التأكيد على حقيقة عقليّة وعقدية مهمّة، وهي أنّ ممّا أوصى به في نهاية حياته أنّه لا يُكفر أحدًا من أهل القبلة، وهذا يعكس عمق إيمانه وقوّة تسامحه.

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ١٦.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني: المرجع نفسه ٣٥٩.

الخاتمة :

إنَّ الدَّارِسَ لِيَحَارُ حَقًّا فِي تَصْنِيفِ فِكْرِ إِمَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَى سُلْمِ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ وَدَرَجَاتِ الْإِيمَانِ الْعَقْدِيِّ، فَهَذَا الْعَالِمُ الْمَوْسُوعِيُّ هُوَ مِمَّنْ تَعَدَّدَتْ أَلْوَانُ مَعْرِفَتِهِمْ، وَتَنَوَّعَتْ مَدَارِسُ مَذَاهِبِهِمْ، فَقَدْ تَنَازَعَ أَهْلُ الْفِقْهِ فِي مَذْهَبِهِ، فَنَسَبَهُ كُلُّ مَذْهَبٍ إِلَيْهِ؛ كَالْحَنْفِيَّةِ، وَالشَّافِعِيَّةِ، وَالْمَالِكِيَّةِ الَّتِي كَانَ يَنْتَمِي إِلَيْهَا فِي أَصْحَ الْأَقْوَالِ، كَمَا عُرِفَ بِتَضَلُّعِهِ فِي عِلْمِ التَّصَوُّفِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ وَأَصْنَافٍ مِنَ الْعُلُومِ الْأُخْرَى، مِمَّا يَعْكُسُ أَطْلَاعَهُ الْوَاسِعَ وَتَسَامُحَهُ مَعَ كُلِّ الْمَذَاهِبِ.

عَلَى أَنَّ هَذَا التَّضَلُّعَ الْعِلْمِيَّ وَالتَّسَامُحَ الْفِكْرِيَّ لَمْ يَكُنْ لِيَعِصِمَ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالْهَجُومِ، وَلَعَلَّ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ عَلَيْهِ بِالْأُنْدَلِسِ الْإِمَامُ ابْنُ حَزْمٍ فِي كِتَابِهِ «التَّضَائِحُ الْمَنْجِيَّةُ مِنَ الْفَضَائِحِ الْمُخْزِيَّةِ» أَوْ «التَّضَائِحُ وَالْفَضَائِحُ». وَكِتَابٌ آخَرَ بَعْنَوَانِ «الْيَقِينُ فِي التَّقْضِ عَلَى الْمُلْجِدِينَ الْمُحْتَجِّجِينَ عَنِ إِبْلِيسِ اللَّعِينِ، وَسَائِرِ الْكَافِرِينَ»، وَمَا كَانَ لِهَذَا الْعَالِمِ الظَّاهِرِيِّ وَأَمثَالِهِ أَنْ يَشْتُوَ عَلَى الْأَشْعَرِيِّ مِثْلَ هَذَا الْهَجُومِ، لَوْلَا تَبَايُنٌ وَاضِحٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ فِي الْمُنْهَجِ، وَلَوْلَا تَهْدِيدٌ مِنْ خَطِّهِ لِأَتْجَاهِهِمُ النَّصِيَّ الَّذِي يَرْفُضُ الْأَتْجَاهَ الْعَقْلِيَّ كَمَا طَبَّقَهُ إِمَامُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

ولعلَّ مَا يُبَيِّرُ الدَّهْشَةَ وَالِاسْتَعْرَابَ أَنَّ بَعْضَ الْفُقَهَاءِ فِي الْمَغْرِبِ قَدْ سَوَّأُوا بَيْنَ الْمَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْمَذْهَبِ الْكَلَامِيِّ فِي التَّبْدِيعِ، نَاهِيكَ أَنَّ ابْنَ عَبْدِ الْبَرِّ نَقَلَ كَلَامًا لِلْفَقِيهِ الْمَالِكِيِّ «ابْنِ خُوَيْرِ مَنَدَادٍ» فِي كِتَابٍ لَهُ بَعْنَوَانِ «الشَّهَادَاتُ» جَاءَ فِيهِ: «أَهْلُ الْأَهْوَاءِ عِنْدَ مَالِكٍ وَسَائِرِ أَصْحَابِنَا هُمْ أَهْلُ الْكَلَامِ؛ فَكُلُّ مُتَكَلِّمٍ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ، أَشْعَرِيًّا كَانَ أَوْ غَيْرِ

أشعري، ولا تُقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويُهجَرُ ويؤدَّبُ على البدعة، فإن تَمَادَى عليها اسْتَيْبَ منها»^(١).

على أن هذا كُلُّهُ إِنَّمَا يُقَدَّمُ كدليل على المكانة التي بلغها الإمام أبو الحسن الأشعري في الفكر الإسلامي، ويبيِّن مدى الخرج الذي وَضَع فيه بعض النَّصَّيِّين والمتكلمين في إبطالِ مواقفهم، فإليه يعودُ الفضلُ في تصحيحِ المفاهيم وتأصيلها.

كما أَنَّهُ دَقَّقَ وَعَمَّقَ مفهومَ الفَلْسَفة؛ فَخَلَّصَهَا مما أَلْصَقَهَا به بعضُ الفلاسِفةِ والمتكلمين، وَمَنَحَهَا البُعْدَ العَقْدِيَّ المفقودَ فيها، إلى جانب هذا كُلِّهِ أَعْمَلَ العَقْلَ في بعضِ المفاهيمِ المُتَسِمَةِ بالضَّبائِبِ، فمفهومُ التَّقِيَّةِ - الذي كان غالباً ما يُنسَبُ إلى الشيعة - أخذ به الإمامُ الأشعريُّ وقَيَّدَهُ بضماناتٍ، فقد: «كان يُجوزُ على الإمامِ التَّقِيَّةَ، إذا غَلَبَتْ أَعْدَاؤُهُ، ولم يُمكنه دَفْعُهُم بما عنده من العُدَّة، وأنَّه لا يَخْرُجُ بذلك عن إمامته»^(٢).

لقد أبان هذا العالمُ الجليلُ عن استعدادِ فطريٍّ مُتميِّزٍ للتعامل مع التَّفَلُّسِفِ مع حصانةِ عَقْدِيَّةٍ لا يُمكنُ اختراقها، فهو يُناقِشُ الفلاسِفةَ في أدقِّ مُصْطَلِحَاتِهِم كقضيَّة: «الإنسان وحده»، فجرى معه حوار على هذا النحو: «إذا كان الإنسان هو الجزء عندكم، وهو ذو أبعاض وأجزاء، فحدُّثونا إذا حلَّ الموتُ في بعضٍ من أبعاضه، فهل يجبُ أن يكونَ الإنسانُ ميتاً؟»، فإن قالوا: الإنسانُ مَيِّتٌ - لَرَمَهُمُ أَنَّ الحَيَاةَ إذا حَلَّتْ في بعضٍ من

(١) ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، بيروت - دار الفكر ٩٦: ٢، نقلاً عن جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة للدكتور إبراهيم الشهامي، الجزائر - دار الرسالة، ١٨٣.

(٢) ابن فورك: مُجَرَّدُ مَقَالَاتِ الأشعري ١٨٥.

أبعاضه كان الكيان حيًّا^(١)، وكذلك الشأن في إنكاره قول الفلاسفة في حدّهم الإنسان بأنّه حيّ ناطق ماثت، ويقول: «إنّ ذلك حدّ مركب ممّا لا يصحّ اجتماعه من الحياة والموت»^(٢).

وما يمكن التأكيد عليه في ضوء كلّ هذا أنّ ما كان يقوم به الإمام الأشعري في مناقشة خصومه ومخالفيه كان يطبعه أدب الجدل وأدب الحوار، ممّا لا يُفسد للودّ قضيّة، ولا يُبطل للعقيدة أساسًا، وكثيرة هي الأمثلة التي ساقها المؤلف في هذا المجال ممّا يطول ذكره.

وخلاصة القول أنّ إمام أهل السنة والجماعة قد جمع في براعة كاملة بين فلسفته للعقيدة، بالمعنى الصحيح للفلسفة، وأضفى على الفلسفة طابعًا عقديًا أخرجها به من عالم الأهواء والزيف والبدع إلى عالم الإيمان واليقين، وكفاه ذلك فخرا.

(١) المصدر نفسه ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه ٢١٧.

الإسلام الأشعري فيلسوفاً، قراءة لأجل يد

السيد ولد أبا

تساءل المفكر المصري المعروف «حسن حنفي» في مقال كتبه في بداية السبعينيات: «هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟» وقد ردّ بالنفي، معتبراً أن الأشعرية التي هيمنت على كامل حقول الثقافة الإسلامية وعلومها كرسّت الفصل بين النظر والعمل، وبين الجوهر والعرض في نظرتها للكون، واعتبرت الصفات زائدة على الذات، لتكريس قيمة الرّحمة في مقابيل العدل، وحدت من فاعلية العقل، وكرسّت النظرة الجبرية السالبة لحرية الإنسان. ولهذه الأسباب اغتبرها عائقاً عقدياً وفكرياً دون التّهوض والتّجديد.

ويرى حنفي أن الفكر الإصلاحى الحديث لم يتخلّص من الروح الأشعرية، رغم بعض المحاولات الأولى: وبالرغم من هذا التحوّل النسبي في الأسس النظرية لحركة الإصلاح الديني، إلا أنها ظلت في مجموعها أشعرية، وكان استقلال الفكر وحرية الإرادة أي العدل لا يبقى طويلاً دون استناد إلى التوحيد الاعتزالي، أي الله كمبدأ تتساوى فيه الذات والصفات. فبالرغم من أهمية تركيز الحركة الإصلاحية الحديثة على استقلال العقل وحرية الاختيار إلا أنهما بقيا تحت المظلة الأشعرية^(١).

ليست قراءة حنفي بالاستثناء في النظرة السائدة للأشعرية في الخطاب

(١) حسن حنفي: هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟ الدين والثورة في مصر. اليمن واليسار في الفكر الديني. مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ٧: ٤٢.

العربي المعاصر. فلقد استقرَّ في الأذهان منذ بداية اللحظة الإصلاحية أنَّ هزيمة المعتزلة، وانهيار الفلسفة وما واكبتها من سيادة الأشعرية، هي العوامل التي تُفسر انحطاط العرب وتراجعهم.

في حين اخترقت السلفية النصرانية أطروحات الإسلاميين الجدد منذ «رشيد رضا»، وانتهت بالسيطرة عليها، فكادت تنحسر الأشعرية في الفكر الإسلامي الشني، لولا بعض المحاولات الجديدة لإعادة الاعتبار للأشعرية، أبرزها دون شك محاولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن.

ولعلَّ نقطة الانطلاق الرئيسية في النظر إلى فكر أبي الحسن الأشعري هو اعتباره تأسيساً لنمط من اللاهوت الذي أصبح تقليداً مهيمناً على علوم الشرع، ومقوم رؤية مجتمعية وكونية ضابطة لسلوكيات الفرد المسلم.

فالأشعرية من هذا المنظور هي المذهب الموازي للعقيدة الكاثوليكية المُحدَّدة لمسلك الخلاص، والمؤسَّسة للتقليد المدرسي، الذي حاربه الحداثة وتخلَّصت منه^(١).

إنَّ الأطروحة التي تُدافع عنها هي أنَّ الميزة الكبرى للأشعرية - في محطتها التأسيسية على الأقلُّ قبل الاختلاط بالفلسفة اليونانية - تمثلت في أنَّها نبذت كل محاولة لبناء لاهوت إيجابي، أي وضع نسق عقدي يُقنن المُعتقدات التفصيلية في وعي المؤمن.

فعندما ظهر مشروع الأشعري، كانت الحارطة العقديَّة في الإسلام تتوزع إلى مكونات أربعة أساسية: الطائفة الشيعية التي تميَّزت بالرَّبط العضوي بين الائتماء العقدي والإمامة (الانخراط في السُّلطة السياسية والتأويلية للوصي

(١) راجع مثلاً قراءة أركون للتراث العقلي في الإسلام:

الوَارِثِ لِلنَّبِيِّ). الخَوَارِجُ الَّذِينَ رَبطُوا عُضُوبًا بَيْنَ العَقِيدَةِ وَالعَمَلِ (مِمَّا أَفَضَى إِلَى التَّكْفِيرِ بِالعَمَلِ). الْمُعْتَرِلةُ الَّذِينَ انْتَهَوْا فِي نَظَرِيَّتِهِم لِلصِّفَاتِ وَنَظَرِيَّتِهِم فِي الأَخْلَاقِ إِلَى تَعطِيلِ مَبْدَأِ الأُلُوهِيَّةِ فِي حَيَاةِ النَّاسِ. المُجَسِّمَةُ وَالمُشَبِّهَةُ الَّذِينَ أَرَادُوا بِنَاءَ لاهُوتِ إِيحَابِي بِالاعْتِمَادِ عَلَى ظَوَاهِرِ الآيَاتِ وَالأَحَادِيثِ التَّبَوُّيَّةِ.

تَمخُورُ مَشْرُوعُ الأَشعْرِيِّ حَوْلَ هَدَافَيْنِ أَساسِيَّيْنِ هُمَا :

- تَوسِيْعُ دَائِرَةِ الأِئْتِمَاءِ لِلأُمَّةِ بِرَفْضِ التَّكْفِيرِ فِي الفِرْعِوعِ وَبِالتَّأْوِيلِ وَالعَمَلِ. فَأَهْلُ القِبْلَةِ هُمُ المُصَلُّونَ، عَلَى اِختِلافِهِم فِي التَّنَظَرِ وَالمَذاهِبِ وَجُزْئِيَّاتِ العَقِيدَةِ^(١).

- صِيَاغَةُ إِطارِ مُنْهَجِي مُكْتَمَلٍ لِدَائِرَةِ أَهْلِ الشُّنَّةِ وَالجَماعَةِ الَّتِي بَرَزَتْ أَشْكالِها الجِنِيئِيَّةِ مَعَ المَحَدِّثِينَ وَفُقَهَاءِ الأَمْصارِ، وَتَمَحَوَّرَتْ حَوْلَ مُقاوَمَةِ الإِمَامِ أَحْمَدَ بِنِ حَنْبَلٍ لِلجَلْفِ الاِغْتِزاليِ العَبَّاسِي لِتَقْنينِ النِّسْقِ العَقْدِي الإِسْلامِي بِالقُوَّةِ (فِتْنَةُ خَلْقِ القُرْآنِ)^(٢).

مِنَ هَذَا المَنْظُورِ بَلُورَ الأَشعْرِيِّ - كَمَا بَدَأَ لَنَا - الكِواجِبَ الضَّرُورِيَّةَ دُونَ تَشْكِيلِ لاهُوتِ إِسْلامِي عَلى غَرارِ اللاهُوتِ المَسِيحِي، وَاضْعًا ما يَمْكَنُ

(١) راجع قوله في مقدمة «مقالات الإسلاميين» :

«اختلف الناس بعد نبئهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلُّ بعضهم بعضاً، وبرى بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم».

مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية بيروت ٢٠٠٥، ٢١: ١.

(٢) راجع حول مسار تكون أهل الشنَّة والجماعة :

رضوان السيد: «أهل الشنَّة والجماعة: دراسة في التكون العَقْدِي والسياسي» في كتاب: الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي ١٩٩٧، ٢٣١-٢٦٨.

محمد بو هلال: العَقْدِي والمعرفي في عِلْمِ الكَلَامِ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة

٢٠٠٨، ١٧٨-١٩٤.

تسميتهُ بالعقيدة الدّنيا المشتركة بين أهل الأُمة ، دون تشبيهه محلّ بالوحدانيّة ولا تعطيل محلّ بالإرادة الإلهيّة المطلّقة .

تبدو هذه الحقيقة جليلة في نظرياته الكلاميّة في الطّبيعة والمعرفة ، وفي الإلهيات والأخلاق . فالكلام الذي حثّ عليه الأشعريّ وكتب في « استحسان الخوض فيه » ليس اللاهوت الذي لا سبيل إليه ، ما دامت الصّفات الإلهيّة غير قابِلة للتجشّد في أجسام مادّية أو إنسانية ولا يجوز نفيها بالتأويل العقلي . إنّ الكلام هنا هو مجرد فاعليّة حجّاجيّة تُؤدّي دورين مُتلازمين : الدّفاع عن الدّين في مُواجهة العقائد والميلل الأخرى ، والتّحاور المفتوح بين طوائف الأُمة دون تكفير أو إقصاء^(١) .

في هذا الأفق ، تبدو الرّوح الأشعريّة حاجة حيويّة زاهنة لتقويض محاولات بناء ميتافيزيقيّات إسلاميّة ، ولو من منطلقات حدائثيّة مُموّهة « علم الكلام الجديد » ولتوطيد سُبل التّواصل والجوار بين أهل المِلّة الواحدة في مُواجهة التيارات التكفيريّة المتشدّدة التي حملت السّلاح وخرّجت على الدّولة والمجتمع .

ودون أن نحصر أنفسنا في الأدبيات الكلاميّة المختصّة ، نكتفي بالإشارة إلى بعض دواعي إعادة استكشاف الخطاب الأشعريّ ، الذي فقد - حتى لدى البقية الباقية من المشتغلين به - وجهه التّظري الأصلي ، وعمّقه الفلّسفي الفريد .

(١) راجع مثلاً فصل « آداب الجدل » في : مجرد مقالات الإسلاميين للشيخ أبي الحسن الأشعريّ . من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فوزك ، دار المشرق . تحقيق دانيال جيماربه . بيروت ١٩٨٧ ، ٣١٧-٣٢٣ . وسيكون اعتمادنا في عرض آراء الأشعريّ على هذا الكتاب الذي هو في حقيقته موسوعة شاملة لآراء إمام أهل السّنة والجماعة ، وقد رجع فيه جامعنا إلى كل أعمال الأشعريّ الموجودة والمفقودة .

ولنقف في هذا الحيز عند جوانب خمسة من المواقف الأشعرية، نرى أنها تُقدم للفكر الإسلامي إمكانات نظرية خصبة، تستحق الاشتكاه والاستكشاف.

أما الجانب الأول فيتعلق بالمنظومة الأنطولوجية للأشعرية - أي نظرتها للوجود - التي تتميز بخاصية أساسية في نظرتها لمفهوم الألوهية وعلاقتها بالعالم، هي الفصل الجذري بين المجال الإلهي وعالم الخلق في مقابل الأطروحة « التمثيلية » السلفية التي تفضي إلى التشبيه (تجوز إطلاق أوصاف المخلوق على الخالق) والأطروحة « التعطيلية » التي تفضي إلى طمس فاعلية الصفات الإلهية، تأكيداً للتوحيد، فنفضي إلى دمج الفعل الإلهي في الدائرة العقلية المتعالية للغدل، والواجب الأخلاقي (نظرية الصلاح والأصلح الاعترافية).

وإذا كان الكثير من النقد قد وُجّه لنظرية الأشاعرة في الصفات، التي تتمثل بالقول إنها « ليست عين الذات ولا غير الذات ». في حين رأى المعتزلة أنها عين الذات، إلا أن الحقيقة أن هذا القول وإن خرج من مقتضيات المنطق الأرسطي (نفي الثالث المرفوع)، إلا أنه مُنْسَجَمٌ تمام الانسجام مع منهج القياس التمثيلي الذي أخذ به الأشاعرة. يقول الأشعري: « إن أسماء الله تعالى صفاته، ولا يُقال لصفاته هي هو ولا غيره »^(١). ويوضح ابن فورك هذا القول بالرجوع للأشعري:

« وكان يقول: إن الصفات في الجملة على قسمين، فمنها ما يجوز مُفَارَقَتُهَا للموصوف بها، ومنها ما لا يجوز ذلك عليها. فالذي يجوز ذلك عليها يجوز أن تكون غير الموصوف بها، والذي يستحيل ذلك عليها فمُحَالٌ أَنْ يُقَالَ إنها غير الموصوف بها. وكان يقول: إن جملة صفات المحدثات أعيان في أنفسها وأعيان للموصوفين بها، وأن صفات الله تعالى على قسمين،

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٣٨.

فمنها ما لا يقال إنها غيره ، وهي القائمة بذاته ، ومنها ما يجب أن تكون غيره ؛ لقيامها بغيره ، وهي الأوصاف والأذكار والإخبار عنه وعن صفاته .

وكان لا يأتي وصف المعاني المُحدثة بأنها أعيان لأنفسها لا لمعانٍ . ويأتي في صفات الله تعالى القائمة بأن يُقال إنها أعيان أو مختلفة أو متفقة»^(١) .

يتعلق الأمر هنا بأية منطقية مُعَايرة ، تتناسب مع الأشكال الجديدة من المنطق : « منطق القيم الكثيرة » السائد حاليًا في المنطق الرياضي الذي يسمح بضبط أحوال كثيرة للموجود تتردد بين قُطبي الإثبات والتفي . وقد بين « طه عبد الرحمن » صلة الأطروحات الأشعرية بنظرية « العوالم المُمكنة » في المنطق الجديد (المعيار في العالم الممكن هو الاتساق والاستيفاء)^(٢) .

أما الجانب الثاني فيتعلق بالمنظومة الطبيعية للأشعرية التي تقوم على نفي الطبائع أي النظام الضروري في الطبيعة ، ورفض الكوسمولوجيا الأرسطية المبنية على القول بالجواهر ، والنظرة التفاضلية الغائبة لها . فليس في الكون جواهر عقلية ضرورية ، بل إن بعض تلاميذ الأشعري نفوا وجود الجواهر ، واعتبروا أن الكون قائم بالأغراض التي لا صلة عضوية بينها .

واعتبر الأشعري أن المعيار في العلم بالطبيعة هو التجربة العملية التي لا تفتري علاقات ضرورية بين الظواهر ، وإنما مجرد أطراد وعادة (العلية العارضة مُقابل السببية الميتافيزيقية) .

أما الكليات الصورية التي حولها الفلاسفة إلى ثوابت الوجود وحقائقه المثالية فقد اعتبرها تجريدات ذهنية ليس لها طابع عيني ولا وجود فعلي .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٤٠ .

(٢) طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي ، ط ٢ ،

يقول الأشعري - كما نقل ابن فورك - :

« اغلّم أنه كان يقول : إن المُدْرَك لا يصحّ أن يكون مُدْرَكًا إلاّ باذْرَاك ، هو معنى موجود قائم به شاهدًا وغائبًا ، وأنه معنى زائد على العِلْم ، وليس هو نفس العِلْم . وكان يُسَوِّي بينه وبين البصر ، وكان يقول : إنّ إبصار المرئيات إذْرَاكُهَا ... وكان يقول : إنّ الألوَان مُدْرَكَةٌ ، وكذلك الجواهر ، باذْرَاك البصر . فأما ما عدا ذلك مما لَشْنَا نُدْرِكُه فلا يستحيل أن نُدْرِكُه مع وجوده ، لأنّ الإدْرَاك سبب التّمييز بين الموجودات والمعدوم ، فلا يصحّ أن يُرَى ويُدْرَك »^(١) .

ولذا اعتبّر الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش « الأشعريّة » نزعَة « اسميّة تجريبية » في مُقَابِل النزعَة الميتافيزيقية الاعترافية : « فالعقل الأشعري عقلٌ تجريبيّ حتى عندما يرد ميدان النقل والتّصوص الدينيّة ، أما العقل الاعترافي فهو عقلٌ قبلي إسقاطي ، حتى عندما يخوض غمارَ تفسير النصّ الديني كذلك »^(٢) . ومن الواضح أنّ هذا التّصوّر هو الذي يُناسب المقاييس التجريبية الحديثة .

أما الجانب الثالث ، فيتعلّق بالمنظومة الأخلاقية للأشعريّة التي تقوم على الفضل الجذري بين دائرة الأنطولوجيا « الوجود » ودائرة الأكسيولوجيا « القيم » . فبالنسبة للأشعري ليس للأفعال في ذاتها قيمة أخلاقية ، بل هي مُحايدة ، وإنّما قيمتها المعيارية محددة من الشّرع . وهكذا في حين اعتمد المُعْتزَلَة مذهبًا واقعيًا يعتقد موضوعية القيم الأخلاقية « الحسن والعدل والحكمة » واعتبارها كونية يخضع لها الخالق والمخلوق معًا ، ذهب الأشعريّ مذهبًا ذرائعيًا برغماتيًا ، يرى أنّ القيم ليست لها أيّ سمة ضرورية ، وإنّما تكتسب معيار أخلاقيتها من التواضعات الاجتماعية السياقية .

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الإسلاميين ٢٦٣ .

(٢) عبد الكريم سروش : الكلام الإسلامي بين نزعَة الاعتراف العقلية ومذهب الأشعريّة التجريبية .

مجلة نصوص معاصرة ، العدد الرابع ، خريف ٢٠٠٥ ، ٢٨-٦٢ .

يقول ابن فُورَك مُسْتَشْهِدًا بِالْأَشْعَرِيِّ :

« وَاَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْرِي فِي كَلَامِهِ كَثِيرًا أَنَّ الْكُفْرَ قَبِيحٌ ، وَالْكَافِرَ لَا يَعْلَمُهُ قَبِيحًا .. إِنَّ الْقَبِيحَ إِنَّمَا كَانَ قَبِيحًا مَتَى لَتَعْلُقَ نَهْيَ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ ... وَعَلَى حَسَبِ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَضْلِيهِ فِي مَعْنَى الْقَبِيحِ مَتَى يُسَاقُ الْكَلَامُ فِي مَعْنَى الْحَسَنِ ، وَهُوَ أَنَّهُ يَجْرِي وَصْفُنَا لِكَشِبِنَا ، بِأَنَّهُ حَسَنٌ ، فَجَرَى وَصْفُنَا لَهُ بِأَنَّهُ مَأْمُورٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِهِ . فَلَا يَصِحُّ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ حَسَنٌ ، بِجَاعِلٍ جَعَلَهُ حَسَنًا ، كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ بِجَاعِلٍ جَعَلَهُ مَأْمُورًا بِهِ ، لِأَنَّ تَحْقِيقَ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى جَعْلِ الْأَمْرِ بِهِ ، وَالْأَمْرُ بِهِ لَيْسَ بِمَجْعُولٍ أَصْلًا »^(١) .

وَيَلْخِصُ ابْنُ فُورَكِ مَذْهَبَهُ فِي الْأَخْلَاقِ بِقَوْلِهِ :

« وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا قَبْلَ مَذْهَبِهِ فِي أَنَّهُ يَقْصِرُ الْوَاجِبَاتِ عَلَى السَّمْعِ دُونَ الْعَقْلِ . وَيَقُولُ إِنَّ التَّكْلِيفَ كُلَّهُ سَمْعِي ، وَأَنَّ الْعَقْلَ لَا يُوجِبُ شَيْئًا ، وَلَا يُكَلِّفُ الْعَاقِلَ مِنْ جِهَتِهِ شَيْئًا ، وَإِنَّ حُكْمَ مَنْ لَمْ تَأْتِهِ الدَّعْوَةُ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الرِّسَالَةُ الْوَقْفُ ، لَا يَقْطَعُ عَلَى أَفْعَالِهِمْ بِقَبُولِ وَلَا رَدِّ ، وَلَا ثَوَابٍ وَلَا عِقَابٍ ، وَلَا طَاعَةَ وَلَا عِضْيَانَ ، وَلَا حَسَنًا وَلَا قَبِيحًا »^(٢) .

لَا يَخْتَلِفُ هَذَا الرَّأْيُ عَنِ الْأَطْرُوحَاتِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْجَدِيدَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي رَفْضِهَا لِلْمِعْيَارِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ لِلْفِعْلِ الْأَخْلَاقِيِّ ، وَإِسْنَادِهَا الْقِيَمَةَ الْمِعْيَارِيَّةَ إِلَى السِّيَاقِ الثَّقَافِيِّ أَوْ الْعَقْدِيِّ^(٣) .

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الإسلاميين ٩٤-٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ٢٨٥ .

(٣) راجع مثلا :

وإذا كان البعض انتقد «نظرية الكسب الأشعري» التي اعتبرت مكرسة للجبرية في مقابل مقولة «خلق الإنسان لأفعاليه» لدى المعتزلة، إلا أن الحقيقة أن ما رفضه الأشعري هو فهم العدل الإلهي بحسب المقارنة الإنسانية مع الحفاظ لله بأحادية الفعل تأكيداً للتوحيد، فما الذي يمنع تعدد الآلهة إذا تعدد الفعل؟. فالكسب هو الفعل الإنساني المسئول في دائرة التكليف، أما الممتنع فهو الفعل في دائرة الأمر التكويني. أما العدل الإلهي فهو الرحمة التي تتناسب مع الإزادة المطلقة، والكرم الرباني غير المحدود.

أما الجانب الرابع فيتعلق بمنهج النظر. فكثيراً ما يُتهم الأشاعرة بتبذ العقل واستبدال النقل به. بيد أن ما يَبْذُهُ الأشاعرة هو مُضَادَّة تماهي العقل والوجود التي انبثت عليها الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى هيغل.

فالتصور الأشعري ينظر للعقل كغريزة وفعل، لا ملكة قبلية، أو مستوى وجودي. والمعقولات إن خرجت من باب التجربة أصبحت عقيدة لا جدوى منها، ولذا تعين عليها أن تلزم التجربة الروحية في الإلهيات والتجربة الفيزيائية في الطبيعيات.

فمذمبه يقوم على عدم التمييز «بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقہ»^(١). فالعقل فاعلية معرفية وليس ذاتاً أو مستوى من الوجود «وكان يقول في معنى بديهية العقل أنه مبادئ العلوم»^(٢).

كما اعتبرت الأشعرية أن تعقل خارج النص الذي هو أفق كل ممارسة عقلية. والأداة في استثمار النص هو القياس التمثيلي الأنسب للغة الطبيعية،

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الإسلاميين ١١.

(٢) المصدر نفسه ١٥.

وما يتَّسم به الخطاب البشري من التباس وحجاجية من الخطاب البرهاني ذي السمات الصناعية . فهذا التصور أيضًا هو الذي يتوافق مع التصورات الجديدة للعقل والمعرفة والتأويل^(١) .

أما الجانب الخامس ، فيتعلق بـ «نظرية الإمامة لدى الأشعري» ، التي كثيرًا ما اعتبرت المتركز العقدي والأيدولوجي للدولة السلطانية الوسيطة . فيحسب هذا التصور السائد ، تُكرس الأشعرية قيمة الطاعة المطلقة للحاكم المتغلب ، ولو كان ظالمًا ، وتمنع حق المعارضة والاعتراض على الأمة ، وتفرغ مبدأ الشورى من دلالاته .

والواقع ، أن هذا التصور يحتاج إلى وقفة نقد وتدقيق . فنظرية الإمام الأشعري السياسية تقوم على متركزين أساسيين :

- رفض مفهوم الدولة الدينية ، أي الدولة المُجسَّدة للدين ، أو القائمة على شرعية الوصية والتوريث - كما لدى الشيعة - فالإمامة بيعة وعقد ، وولاية بشرية لا مسئولية زوحيية . « وأما الإمام وإنما تثبت إمامته وتنعقد بعقد العاقدين له ، ممن يكون لذلك أهلاً »^(٢) .

- اعتبار وجوب الإمامة مبدأً شرعيًا لحفظ مصالح الناس ، واتقاء الفتنة . فالطاعة المقصودة هنا ليست انقيادًا أعمى ، وإنما هي مُرتبطة بديمومة الدولة

(١) راجع في هذا الباب : طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ٩٨-١٤١ .
حمو نقاري : منطق الكلام : من المنطق الجدالي الفلسفي الى المنطق الحجاجي الأصولي ،
دار الأمان ، الرباط ، ٢٠٠٥ ، ١٢٧-١٣٩ .

حول نظرية المعرفة لدى الأشاعرة إجمالاً راجع : سعيد بن سعيد العلوي : الخطاب الأشعري ،
دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ٢٣-٤٩ .

(٢) ابن فورك : مجرد مقالات الإسلاميين ١٨٢ .

واستمراريتها . « فَإِنْ عُقِدَ لَوَاحِدٍ نَقَصَتْ مِنْهُ خَلَّةٌ مِنْ تِلْكَ الْخِلَالِ ، لَمْ تُثَبِّتْ إِمَامَتُهُ . وَإِذَا تَغَلَّبَ قَوْمٌ فَبَايَعُوا مِنْ لَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ لَمْ تُثَبِّتْ إِمَامَةَ مَنْ بَايَعُوهُ بِالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ » (١) .

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الرَّؤْيِيَّةَ تُنْطَلِقُ مِنَ الرَّهَانَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي الشَّأْنِ السِّيَاسِيِّ الَّذِي مَدَارُهُ الْغَلْبَةُ وَالْقُوَّةُ ، وَمَبْدَأُهُ هُوَ حِفْظُ الْمَصَالِحِ الْجَمَاعِيَّةِ ، وَوَحْدَةُ الْأُمَّةِ وَالِدَفَاعِ عَنْ دِينِهَا وَبِيضَتِهَا .

تِلْكَ جَوَانِبُ خَمْسَةٍ مِنْ فَلَاسِفَةِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ ، نَرَى أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلِاسْتِمَارِ الدَّلَالِيِّ مِنْ مَنْظُورِ فَلَاسِفِي رَاهِنِ ، مَعَ الْوَعْيِ بِاخْتِلَافِ إِشْكَالِيَّاتِ وَمُنْطَلَقَاتِ إِمَامِ أَهْلِ الشُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَنِ الْمَنَاخِ الْفِكْرِيِّ لِعَصْرِنَا الرَّاهِنِ .

الإمام الأشعري: دلالة العقلافة بيزو صفا الكلام وتأسيس علم الكلام الذنابعي

أبو يعرب المرزوقي

تمهيد : الإشكالية :

رغم أن المناسبة تحض الأشعري فإن قصدي في هذه المحاولة ليس خضر الكلام في تراثه الكلامي عرضاً أو تقويماً . فليس من هدي الكلام على الماضي من حيث ما مضى منه ، بل عليه من حيث ما يُستعاد منه نكوصاً بفكر المُسلمين يلغي ما حصل من تجاوز للأهوت العقلاني Rational Theology إلى الفكر النقدي في مجالي الكلام والفلسفة ، ذلك التجاوز الذي حصل في تاريخنا الفكري خاصة وفي تاريخ الفكر الإنساني عامة .

هدفي من هذه المحاولة بيان ما تتضمنه محاولات بعث الجدل الكلامي في العقائد من عقم إذا كان أصحابها لا يقصدون بالأشعرية فكر صاحب المقالات الذي قطع مع الاعتزال والكلام ، بل يسعون إلى إحياء معارك الكلام والميتافيزيقا الوسيطيين - أعني الأشعرية المتأخرة - فيعود بعضهم إلى الاعتزال باسم التحديث العقلاني وبعضهم الآخر إلى السلفية باسم التأصيل النقلائي ، وهي جميعاً دعوات لا تُحيي الحي من فكرنا ، بل تستعيد ما مات منه فتعود - من ثم - بالأمة إلى صراعاتها القديمة التي تحول دونها ودون دورها الحقيقي في الحضارة الإنسانية ، انطلاقاً مما بلغت إليه من تجاوز في نضوجها النظري والعملي لهذه المسائل الزائفة .

وقد اخترت أن أوجز البحث في هذه المسألة القويصة بحصرها في الكلام

الأشعريّ بوجهيه المتقدّم والمتأخّر، رامزًا إلى أوّلَيْهما بالوصف وإلى الثاني بالكلام الدّفاعي وما يترأى من صراع بين الأشعريّة والحنبليّة. فرمزُ البداية ورمزُ الغاية أعني وصف الآراء Doxography والصّراع بين الفِرَق - يؤكّد على المرض الذي حوّل الشنّة التي صارت ذات كلامٍ إلى فِرقة من بين الفِرَق، بدلًا من أن تبقى الأرضيّة المشتركة التي تنفّر عنهما الفِرَق والمذاهب قريبًا وابتعادًا من مُقوّمات العقيدة الشنية كما حدّدتها المرجعيّتان .

فكما يفيد العنوان، هدفي هو فهم طبيعة الثّقلة من الوصف الموضوعي للآراء التي تقول بها فِرَق أهل القِبلة إلى الكلام المعبّر عن الشنّة، وكأنّها فِرقة من بين الفِرَق: ذلك هو ما أعرف به عمل الأشعريّ جاعلاً من الحدّين رمزًا لبعدي فكره المناوس بين الحنبليّة والاعتزاليّة^(١). والغاية هي بيان ما حصل من غفلة عن طبيعة الثورة البطيئة التي تكونت بالتدرّج وبالتساوق مع تكون الفكر العربي الإسلامي من خلال الجواب عن السّؤال الجوهرّي الثّالي: كيف تمّ النكوص إلى الموقف الميتافيزيقي العُقل في مجالي المعرفة العقلية والذوقية؛ النكوص الذي يطلق أصحابه بمقتضاه قدرات العقل والذوق، فيحيدان عن الموقف التّقدي في المجالين، ومن ثمّ يوليان عن فهم قوله جل وعلا: ﴿سَرِيهَمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

(١) التعليق على جملة دانيال جيماربه محقق «المجرد» ومقدمه في كلامه عن علاقة الأشعريّ باين خنبل: «هكذا يستعيد الأشعريّ بصورة نهائية هويته الحقيقيّة: هويته لا بوصفه تلميذًا إثمًا لابن خنبل وإنما باعتباره متكلمًا حقيقيًا من متكلمي عصره، وتلميذًا خليقًا بشيخه أبي علي الجبائي، متكلمًا كشيخه يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة، ويخوض ببراعة شيخه في جميع لطائف دقيق الكلام، هويته كرجل استحق بجدارة أن يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتسبت إليه» ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماربه، المكتبة الشريفة - بيروت ١٩٨٦م، ٥٠.

أَلْحَقُ ﴿١﴾ [نصت: ٥٣]. عودة منهم إلى الكلام فيما ليس هو من المعلوم في نظر العقل والنقل على حدّ سواء.

إن خطوة الأشعري التي قطعت مع الاعتزال - رغم جرأة صاحبها - بقي فيها ما يجعل الفكر الأشعري عامّة محكومًا عليه بأن ينحصر دوره في المناوسة بين الموقف الكلامي والموقف الحديثي، دون أن يتجاوز دوره تأجيج الصراع بين الموقفين إلى حدّ تحقيق غاية القصد الأشعري عندما يصل الموقفان إلى غاية التناقض بين العقل والثقل^(٢): تحرير العقل من غلوائه في الماورائيات وتوجيهه إلى مجال المعرفة العلميّة في المجالين النظريّ والعملّي، قصدت حسم العلاقة بين العقل والإيمان في النّظر، وبين القانون والأخلاق في العمل. وأولّ الحسمين حصل عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وثانيهما عند علامة الإسلام ابن خلدون كما نبيّن في هذه المحاولة.

ذلك أن الخطوة الأشعريّة تضمّنت دينامية أدّت حتمًا إلى هذين الحلّين اللذين حصلًا فعليًا في تاريخ فكرنا قبل أن يحصل ما يناظرهما في الفكر الغربي بقرون، ومن ثمّ فيمكن استقراء القول إنهما من جوهر الفكر الإنسانيّ عامّة، لكونهما ينتجان عن خصائص العلاقة بين الفكرين الدينيّ والفلسفيّ:

وهذه الديناميّة ينتج عنها حتمًا خلخلة الكلام الأشعريّ بمقتضى انتسابه

(١) ذلك أن التبيين في الآفاق ليس هو إلا ما يحصل من بيان بفضل علمها أي علم العالم الطبيعي، والتبين في الأنفس هو ما لا يحصل إلا بفضل عمل الأنفس، أي علم العالم التاريخي، لذلك كان عمل الأول التمييز بين شروط العلم الطبيعي ومنهجه والميتافيزيقا فكان مدار كلامه العلمي حول المنطق وما بعده الذي يؤسسه، وكان عمل الثاني التمييز بين شروط العلم التاريخي ومنهجه والميتاتاريخ، فكان مدار كلامه العلمي حول التاريخ وما بعده الذي يؤسسه.

(٢) عندما يصبح الكلام فلسفيًا خالصًا ويصبح الحديث نقلًا خالصًا - يوضع مشكل المنهج العقلي أو المنطق وما بعده، والمنهج الثقلي أو التاريخ وما بعده فتحصل الثورة العلميّة التي تحققت فعلا بعد حصول الظاهرتين: ظاهرة تحول الكلام إلى فلسفة وتحول الحديث إلى تاريخ.

إلى حَدِّي المناوسة ، لذلك انْقَسَمَتْ قَوْسُ تَلْوِينَاتِيهِ وتَلَاوِينِيهِ انْقِسَامًا جعلها تذهب من أقصى الفِكرِ الحديثي إلى أَقْصَى الفكرِ الكلامي .

كما ينتج عن هذه الدِّيناميَّة حتمًا تَكثُّفُ حَدِّي المناوسة - أعني المدرسة الحديثية والمدرسة الكلاميَّة - بمناسبة صِراعِهما تَكثُّفًا يَحَقُّقُ فِيهِمَا ثَوْرَةَ فِكْرِيَّة عميقة نُحاول وصفها بالاستناد إلى هذا اللقاء الذي حصل في القرن الثَّامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بين ثورتي النقد للفلسفة النظرية في بدايتهما ، ولللسفة العمليَّة في غايتيها ، رغم عدم عِلْمِ صاحبِها بهذه العلاقة التي لم يكن بالوسع أن تكون تامَّة الواعي بأبعادها والشفيف في عصرها .

والمعلوم أنَّ السُّؤالَ الَّذِي نحاول الجواب عنه قد مهَّد له رَأيًا نقد الفكر الإسلامي والإنساني ومُحَقَّقًا شروط بعض محفزات الإبداع الَّذِي أُسِّسه ما دعا إليه القرآن والسنة من الإصلاح والتجديد الدَّائمين : كيف يمكن أن ننقل الفكر الإسلامي المؤسَّس لعلوم المِلَّة من طور عِلْمِ الكَلَام إلى طور كَلَام العِلْم بنقلية تحرره من ما بعد الطبيعة وما بعد التَّاريخ السلبيين الضمنيين اللذين يحولان دونه ، وتحقيق هذه الثَّقلة ، فيبقِيانِه في الموقف الدِّفاعي الَّذِي لا يُمكنه من الإبداع المستقل؟ ذلك هو طموحنا أملين أن يوفِّقنا الله لما يرضاه للأمة في لحظة استئنافها السَّعي إلى تحقيق رسالتها الكونيَّة .

أَكْتِمَالُ دورة الكَلَام وعودة الفكر السُّني إلى شكل الكَلَام الأول : الدِّفاع النقدي الَّذِي من جِنْسِ التَّقْدِ الفَلْسَفي ، والهدف هو بيان حُدُود الاستعمال الشرعي للعقل في المجال الديني ، ومن ثَمَّ إعادة العقل إلى مهمَّتيه الأساسيَّة ، أعني علوم الدُّنيا التي هي مطيَّة الآخرة ، وهو ما يَلْتَقِي فيه فرعا السُّنة كما التقيا من قبل من خلال عودة الأشعري . وفي هذا اللقاء يحصل

أهم مُتَوَمَّاتِ الثَّوَرَةِ المَعْرِفِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُ الوَظِيفَةَ العَقْدِيَّةَ «الإقناع بتصور ما للحقيقة» تابعة للوظيفة العلميّة «طلب الحقيقة لذاتها»^(١).

المسألة الأولى

أمراض الفِكر في الحضارة الإسلاميّة وصلتها بقضايا الكلام

من تقاليد المدارس التي تتماهى في الوجود لأحقابٍ مديدة، ألا يقتصر فكرها على التاريخ لماضيها، بل هي تتجدّد شكلاً ومضموناً مع الحفظ على ما يُبرّر بقاءها على الوفاء لاسمها الذي يطلق عليها. فهل كلامنا على الأشعريّة أو أيّ مدرسةٍ فكريّةٍ من مدارسنا له هذه الدلالة، أم هو مضغٌ لتاريخٍ مَيّت لا يجعل الحاضر مبعث السؤال المعرفي، بل يكتفي باجترار أفكارٍ فاقدةٍ لجذوة الفكر الحيّ. ألا يكون بعث الماضي من دون هذا الشُّرط بعثاً لأمراض الماضي، لا استمداذاً لعناصر القوّة والإيحاء؟

وبصورةٍ عامّةٍ هل النّاطقون باسم الفكر الإسلاميّ في عصرنا - سواء كانوا ممن يدّعي الكلام باسم أصول الدّين، أو باسم أصول الفقه، أو باسم التجربة الصّوفيّة، أو باسم المعرفة الفلسفيّة بمعاني هذه الفنون الأربعة، كما مُورِسَتْ في العصر الوسيط، أو ممن يتكلّم باسم هذه الفنون جميعاً - يُميّزون بين التّاريخ لمعارف لم يعد لها وجودٌ، وممارسة علميّة حيّة بحياة علاجها لمشاكل العُمران الإنسانيّ الحيّ؟

(١) ولأنّ العكس هو الذي حصل في جامعاتنا التقليديّة كانت النتيجة الانحطاط العلميّ النظريّ والتطبيقيّ وقد تبعه الفشل العقديّ؛ لأن الإقناع بتصور معين للحقيقة لا يكون ممكناً إلا إذا بان للعيان أن هذا التصور قد كان مثمراً إثماً بيّناً في حياة أصحابه.

ليست هذه الفنون بالمرفوضة لذاتها - حتى لو ظنَّها أصحابها علومًا حيَّة وليست تأريخًا لعلوم ماتت - بل هي تُرفض بسبب تحويلهم إيَّها إلى كلام باسم الإسلام ينطقون به نُطق السُلطة الرُّوحية التي أعادت الكنسيَّة إليه ، ولا يكتبون بالكلام على تجاربهم الخاصَّة . لو لم يجعلوا تجاربهم الخاصَّة بدائل من المرجعيَّة تلغي ممارسة المُسلمين الحيَّة للعلاقة المباشرة بها ، وتزيل كل محاولة للتجربة الروحية - التي هي عين التَّدِين والتعبُّد والحرية الخُلقيَّة - لما كان للمرء حاجة للكلام معهم في شأنها .

فهم يختلقون صيغًا عقديَّة يُقدِّمونها بديلًا من النَّصِّ الديني - أو على الأقلَّ شرطًا في فهمه - فيُلغون بذلك شروط الحياة الرُّوحية الفطريَّة التي تَقْتَضِي الصِّلَّة المباشرة بالمرجعيَّة ذاتها ، لتكون جُزءًا من الحياة المباشرة في الممارسات اليومية للمُسلم . لذلك فإنَّ هذه الصِّبغ قد جعلت المُسلمين يُحيون الأخلاق والقيم بالوكالة ، أعني بتوسط صائغي العقائد والشُّرائع والطُّرق والفلسفات . فكان ذلك وأذا دائمًا لثَمرة التَّدِين الأساسيَّة في حياة المُسلمين ، فلم يعد الإسلام بمرجعيَّته جوهر كيانهم الرُّوحي والوجودي في لحظات تطوُّرهم التاريخيَّة المختلفة بإطلاق عمَّا يُمكن أن تكون هذه العلوم الميَّنة قد كانت مُناسِبة له ، وكافية لعلاجه في البعض منها^(١) . وإذا فما

(١) وهو ما لا أسلمه إلا جدلاً بدليل تذر الكبار من الكلام والفقه والتصوف والفلسفة في صيغها التي سادت . وليس معنى هذا أنني أرفض النظر في المسائل الروحية ، أو محاولات صوغ التجارب الروحية للأفراد! فذلك أبعد شيء عن قصدي ؛ لأنَّ مفيد فضلاً عن كونه لا يمكن أن يزول حتى لو مُنع . فكلنا نحاول أن نبني نسقًا مما تتصوره نظامًا يفسر تصوراتنا في المسائل الوجودية . ما أرفضه هو أن يصبح ذلك مفروضًا من صاحب التجربة في تجربته الشخصية على غيره ، بحيث تصبح بعض الصبغ بدائل من الأمر المصوغ فتحول دون وجدانات الناس الآخرين في نفس الحق في التعبير عن التجربة الروحية باسم صبغ رسيَّة للعقائد والشُّرائع بدائل زائفة منها تقتل الفكر والذكر . وهذه الظاهرة ليست خاصة بالأديان . =

تُرفض هذه الفنون لأجله هو أنها صارت فنوناً غير ذات موضوع، ومن ثمّ فهي موضوع تاريخ لممارسة توقّفت صلتها بالحياة، بل هي ليست حتى تاريخاً بالمعنى العلمي لكلمة التاريخ^(١).

إنّ التأريخ لصيغ العقائد وأصولها الكلامية، والتأريخ للفقه وأصوله، والتأريخ للطرق الصوفية وأصولها، والتأريخ للفلسفة الوسيطة وأصولها، من الاختصاصات الأكاديمية التي لا تخلو منها جامعة في العالم المتحضّر. لكنه تاريخٌ لممارسات انتهت وحن لمجتمعاتنا أن تمارس البدائل منها ممارسةً

= فحتى العلوم الدينية يحصل فيها ما هذا جنسه وبمجرد حصوله تموت: فيمجرد أن تصبح إحدى الصيغ هي العلم؛ يموت العلم؛ لأنه يتحول إلى تعليق وشرح لتلك الصيغ الرسمية، ويصبح أصحاب تلك الصيغ بنصوصهم بدائل من موضوع التجربة والعلم نفسيهما، فيموت مصدر الفكر الحي؛ أعني العلاقة المباشرة مع موضوع الصيغ النظرية، ومثله موضوع الصيغ العقديّة والشريعة وكل أصناف التعبير الإنساني. وهكذا حصل في الفكر الفلسفي الذي بقي ما يناهز العشرين قرناً (من الرابع قبل الميلاد إلى السادس عشر بعده) يجتر الشروح والحواشي على فلسفة أرسطو وأفلاطون، فبدلاً من البحث فيما كانت هاتان الفلسفتان محاولتين لصوغه، باتت الصيغتان بدليتين من الموضوع الذي لم يعد أحد يتكلم عليه أو يسعى للنفاز إليه، واكتفى العلماء بالشرح والتعليق والخلافات حول دلالة الكلمات لكأنها يمكن أن تكون ذات دلالة من دون ما جعلت رمزاً للدلالة عليه. ولذلك صار الفكر الفلسفي عقيماً إلى أن حدثت الثورة عليه في مجالين خارجين عنه: مجال العلوم التجريبية، ومجال الأعمال الروحية والدينية، التي عبرت عن تجارب حية. فحصل الإصلاح الديني والعلمي في الغرب، وآل إلى الإصلاح الفلسفي. ولا شيء من ذلك حصل في مؤسساتنا الدينية والفكرية: وهو ما يعني أن سلطان كنائسنا المتنكرة صار أقوى من سلطان كنائسهم الصريحة!

(١) فتاريخ أي علم أو فن لا يكون علمياً إلا إذا تضمن منظورين للمسائل التي يؤرخ لها: منظور عصر المؤرخ ومنظور عصر الأمر المؤرخ له. فلا يمكن لي أن أتكلّم في منطق القرون الوسطى الآن في القرن الحادي والعشرين من دون أن يكون لي علم به في عصره ومن دون أن يكون لي علم بالمنطق في عصري. التاريخ مشروط دائماً بهذين الوجهين، سواء كان موضوعه العلم أو العمل. وإذا توفر هذان الشرطان يكون التاريخ هو بدوره علمياً ويمكن أن يسهم في جبر الكسر بين الماضي والحاضر. أما إذا تكلم المؤرخ اليوم في القرون الوسطى بفكر القرون الوسطى لا غير فهو ليس مؤرخاً بل مُشترعاً لمعلومات ميتة كباقي العاديات القديمة للسواح!

حيَّةً ، ومنها يمكن أن تعود الحياة إلى ما انقطع من تاريخنا الحي ، حتى يُجْبَر الكشر بين عصرين يفصل بينهما كسر وهوةٌ سحيقة أولهما : سُرعان ما طَوَّته ظلمات الانحطاط «ثورة الصدر» ، والثاني منهما لم يبدأ بعد «ثورة الاستئناف» لما يتَّسِم به الانحطاط من قُوَّة وممانعة .

ورغم التَّواضُل بين هذه الفنون الأربعة والتَّكامل بين زَوْجَيْهَا النَّظْرِيَّينِ ، ثمَّ بين زَوْجَيْهَا الْعَمَلِيَّينِ فإننا سنكتفي بِالْفَنِّينِ النَّظْرِيَّينِ أعني بما يدور عليه الكلام هنا ؛ لأنَّ الفنين العمليين عالجتاهما في غير موضع . سنتكلَّم على الزوج النَّظْرِيَّ أعني الفلسفة والكلام بعد تحليل دقيق لتجاوزهما الخَلْدُونِيَّ (لعل قصيري النَّظَر يُدْرِكُونَ أَنَّ الدليل الذي يُطالَبُونَ به لا يكون بمجرد الشَّاهد بل بعرض النَّظْرِيَّة التي تُضفي عليه المعنى الذي قصده صاحبه) . فكل الأدواء الصَّادرة عنهما قبل الثَّورة النَّقْدِيَّة التَّيْمِيَّة والخَلْدُونِيَّة نعلمها منذ أن دحض ابن خَلْدُون الميتافيزيقا من حيث مطلوباتها المُشتركة مع الكلام :

«أما ما كان منها من الموجودات التي وراء الحس ؛ وهي الرُّوحانيات ، ويسمونه العِلْم الإلهي وعِلْم ما بعد الطَّبيعة ، فإن ذَوَاتَهَا مجهولة رأساً ، ولا يُمكن التَّوَصُّل إليها ، ولا البرهَان عليها ؛ لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجِيَّة الشَّخصِيَّة إنما هو ممكن فيما هو مُدْرِكٌ لنا . ونحن لا نُدْرِك الذَّوات الرُّوحانيَّة حتى نجرِّد منها ماهِيَّات أخرى بِجِجَابِ الحِسِّ بيننا وبينها ، فلا يتأتَّى لنا برهانٌ عليها ، ولا مدركٌ لنا في إثبات وجودها على الجُمْلَة إلا ما نجده بين جَنَبَيْنا من أمر النَّفس الإنسانيَّة وأحوال مداركها ، وخصوصاً في الرُّؤيا التي هي وجدانيَّة لكلِّ أحدٍ ، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوَقُوف عليه»^(١) .

(١) ابن خَلْدُون : المقدمة ، الباب السادس ، فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، دار ابن حزم -

وهذا هو الكلام السُّلبي^(١). عند ابن خلدون وابن تيمية وأبي حامد؛ عودةً منهم جميعًا إلى الموقف السُّلبي، ولكن على أسس نظرية علمية، وليس بمجرد الرِّفْض الفِطْرِي المُسْتَنَد إلى بادئ الرَّأي أعني الكلام الذي يُبين امْتِناع الكلام، وهو من ثَمَّ فُلْسَفَة نقدية وليس فلسفة ميتافيزيقية ولا علم كلام ميتافيزيقي^(٢).

(١) الكلام السلبي أو الفلسفة - من حيث هي موقف نقدي - وظيفة فكرية لازمة لكل أعمال النظر الإنساني قبله وخلاله وبعده؛ لأنه يمثل عين الرقيب الملازم لكل فعل واع يسعى صاحبه إلى تجنب الأخطاء التي تجعله ينسى أن الخيال العقلي يدع بشرطين: أن يتجاوز الموجود من كل ما صنعه الإنسان دون أن يتجاوز شروط التجاوز؛ أعني ما يجعله من جنس الفعل العقلي الواعي بمحددات التعقل المبدع، وليس مجرد قفز في فراغ التخيل الوهمي؛ وذلك هو الأمر الذي يميز بين الخيال العلمي، والعلم الخيالي؛ إذ إن الخيال العلمي يدع النظريات بشروط النظر الخاضع لشروط الامتحان الذاتي المنهجية والمعرفية، والثاني مجرد سرحان في الممكن من حيث هو ممكن بإطلاق، دون شروط الامتحان الذاتي المنهجية والمعرفية. وليس من شك في أن بعض القفزات في التخيل المطلق قد تكون مفيدة لكنها تستمد فائدتها مما استندت إليه من صلتها بالنوع الأول من التخيل؛ لأن توهامات الجاهل بالعلوم ليست هي حتى من العلم الخيالي العالم بالعلم أولاً، ومن الخيال العلمي في ذروته ثانياً؛ بل هي لا تكون إلا نكوصاً إلى الخيال البدائي كالذي يتخيله المتكلمون حول العرش أو حول الذات الإلهية أو حول أي موضوع من موضوعات العقائ العلم الخيالي هو من جنس الميثولوجيا لكنه يكون مشاركاً في الإبداع إذا كان من عصر الخيال العلمي، فلا ينكص إلى الميثولوجيا البدائية. فلكل عصر من عصور العقل الإنساني ميثولوجاه. مثال ذلك كلام شباب الغرب على غزو العالم في العلم الخيالي له معنى لصته بالخيال العلمي في غزو الفضاء حقاً. وكلام أي مسلم عن بساط الريح ريح؛ لأن المسلمين لا يسطون شيئاً اليوم غير الريح؛ ولن يصيحوا مبدعين بالكلام عن ألف ليلة وليلة كخيال علمي. وكذلك الشأن في الكلام؛ فلم يعد فيه شيء من الكلام عن التجارب الصادقة للفكر الإنساني؛ وإذا أراد داعية أن يقنع أحداً بالعقيدة الإسلامية فإن أفضل طريقة ليست الحجاج بل هي أسلوب القرآن في ضرب الأمثال، ووصف الوضعيات الوجودية التي هي بذاتها معبرة عن أحوال النفس البشرية الكلية، والتي يفهمها أي إنسان من حيث هو إنسان. أما الجدل فهو أبعد الطرق عن الإقناع؛ لأنه يولد العناد والعزة بالإثم عند المجادل.

(٢) من جنس ما يقول به صانعو صيغ العقائد كالتالي بدأ بها الشيخ درسه الموجه إلينا في هذا الرد المكذب للوعد الذي تصدره الوعد بتغيير أسلوب الحوار.

وحتى لا يطول الكلام في المسألة سأكتفي بما حصل عند أحد هؤلاء العلماء عندما كان القصد التحرُّر من علم الكلام، وليس الكلام فيما لا يمكن الكلام فيه بعلم. فلو اقتصر الكلام على ما يُسمى الدِّفاع عن العقيدة ضدَّ أعدائها لما سُمِّي علمًا، بل لكان مجرد كلامٍ دفاعيٍّ ضدَّ مهاجمٍ بنفس السِّلاح. فلا مهاجم العقيدة بقائلٍ قولًا علميًا ولا الرادُّ عليه كذلك: كلاهما يعرض أيديولوجيته ويرد على ضديدها. وأقصى ما يصل إليه الكلام عندئذ هو الفعل السَّلبي للردِّ على نفي الإيمان بالعقل، أي إنَّه تحييدٌ للعقل بالعقل في مجال الإيمان، وهو على مَرَايَاهُ التَّسْبِيَّة لا يُعَدُّ علمًا. فلا يُنْبَغِي لَهُ أَنْ يَدَّعِي أَنَّهُ علم؛ بل هو جدلٌ نقديٌّ إذا لم يتجاوز هذا الموقف.

ولا بأس منه؛ لأنَّه يحد من عاهة المتكلمين في العقائد ببيان ائْتِنَاع الكلام فيها كما يُبَيِّن النَّصُّ الَّذِي أَوْزَدْنَاهُ أَغْلَاهُ. وهو ما لم يتجاوزه الفِكر النَّقديُّ إلى الآن، خاصَّةً بعد أن تَبَيَّنَ أن ابن خلدون مثله مثل ابن تيمية، يَشْتَرِطُ في المعرفة العلميَّة لعالم الشهادة الاحتكام إلى المحسوسية المُمكِنَة أو التجربة المُمكِنَة^(١). فينفي - من ثمَّ - بصورة جذريَّة معرفة عالم الغيب؛ لانعدام هذا المعيار المُحتَكَم إليه.

الخِلافُ هو حول الكلام المُوجِب: أي الكلام الذي يُسَمِّيهِ المُتكلِّمون

(١) وهذا الشرط هو الذي يمكن من التمييز بين نوعين من الغائب. فالغائب القابل للشهادة يمكن أن يقاس على الشاهد وإن باحتراز؛ لأن القياس ينبغي أن يقي على الفارق، وإلا لرد كل المجهول إلى المعلوم، فلا تتقدم المعرفة. أما الغائب الذي لا يقبل المقايسة مع الشاهد - أعني الغيب - فإن قَيْبِهِ على الشاهد هو مصدر كل المأسى الناتجة عن علم الكلام وتحويل الفرق إلى أحزاب تتصارع بدعوى العلم فيما لا يعلم ولا يحتاج فيه إلى العلم بالمعنى الوضعي المزعوم: كل ما يتعلق بالغيبيات من الغيب المحجوب مثل ذات الله وصفاته وكيفيات الحساب والبعث إلخ... من الأخبار النبوية التي لا يمكن لعلمنا أن يتجاوز المعرفة التاريخية بكونها فعلاً مما جاء به النبي ثمَّ التصديق بذلك إن أمانا بنبوته، أو التكذيب إن كنا لا نؤمن بنبوته.

عِلْمُ أَصُولِ الْعَقِيدَةِ ، بِمَعْنَى إِثْبَاتِ وَجُودِ اللَّهِ ، وَخُلُودِ النَّفْسِ ، وَخَلْقِ الْعَالَمِ - إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَسَائِلِ - بِالْعَقْلِ . فَهَذَا مَا لَوْ قَالَ بِهِ أَحَدٌ لَانْتَهَى إِلَى نَفْيِ الْحَاجَةِ إِلَى النَّبُوَّةِ ، وَلِقَالَ أَمْرًا لَا يُمَكِّنُهُ الْوَفَاءُ بِهِ . وَالْكَلَامُ الْمَوْجِبُ الَّذِي يَدَّعِي الْمُتَكَلِّمُونَ أَنَّهُ شَرْطُ تَصْحِيحِ الْعُقَائِدِ - أَعْنِي صَوْغَهَا بِالْمَنْطِقِ الصَّنَاعِيِّ - وَهُوَ مَا اعْتَبَرَهُ عُقَائِدُ مَا أَتَى اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ، بَلْ هِيَ أَوْثَانٌ سَمَّاهَا الْمُتَكَلِّمُونَ وَأَبَاؤُهُمُ الْفَلَّاسِفَةُ الدُّجَمَائِيُّونَ ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى نَظَارَاتٍ يَصْنَعُهَا الْبَعْضُ ، وَيُرِيدُ أَنْ يُلَبِّسَهَا لِغَيْرِهِ ، حَتَّى يَرَى الْمَعْتَقِدَاتِ بَعِينِهِ . وَذَلِكَ هُوَ مَعْنَى السُّلْطَةِ الْكَنْسِيَّةِ ، مَصْدَرُ كُلِّ الْوَسَائِطِ بَيْنَ الضَّمَائِرِ وَالْمَعْبُودِ الْأَوْحَدِ . وَهُوَ أَمْرٌ - فَضْلًا عَنْ امْتِنَاعِهِ عَقْلًا - ضَارٌّ خُلُقِيًّا^(١) : لِأَنَّهُ يَجْعَلُ سِرَائِرَ الْبَشَرِ بِيَدِ الْبَعْضِ

(١) وذلك لأنه يؤسس لممارسات تتنافى مع ما قدم القرآن بدلائلها ليحررنا منها بوصفها عين ثمرات التحريف والجاهلية التي خصصت لها سورة آل عمران جل آياتها . فالقرآن الكريم قد حدد شروط التحرر من سلطان الكنائس ، والسلطة الروحية القاضية في أمور العقائد والمؤسسة لبدعة تأليه الإنسان في شخص المسيح عليه السلام ، وفي عبادة الأبحار والملائكة ، ومن ثم تحويل البشر بعضهم للبعض أربابًا . حررنا منها عندما وضع مبدأ حرية المعتقد المبني على نظرية ثورية في طبيعة العقد الديني ، من حيث هو فطرة ذات وجهين يجمعان بين وحدته في الواجب (الإسلام هو الدين الواحد عند الله) وتعددته في الواقع (كل الأديان التي يعترف بها القرآن ، وقد حصرها في الخمسة الأخرى التي جاءت في الآية ١٧ من الحج أعني اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية والشرك) . وهذا المبدأ من مؤيداته التي لا تكاد تخلو منها سورة من سور القرآن الكريم ، بالإشارة إلى أن الله لو أراد أن يكون البشر أمة واحدة على دين واحد لفعل . ومن ثمراته دعوة النبي إلى عدم الغلو في فرض العقيدة الإسلامية في الواقع ، بل الدعوة إليها بوصفها حقيقة الدين في الواجب .

ذلك أن الله أراد التعدد قصدًا ! وهو يعتبره من شروط التنافس في الخيرات على الأقل في الوجه الشرعي من الدين (المائدة ٤٨) . أما المبدأ الثاني الذي أسس عليه هذه الممارسات فهو نظرية في معرفة حال الاعتقاد عند الإنسان معرفة مقصورة حقيقتها المطلقة على الله دون سواه ، دون أن ينافي ذلك المعرفة الخارجية بالعلامات الكافية التي يحتاج إليها تنظيم الحياة الجماعية (وهي موضوع التعريفات الفقهية لا التعريفات العقدية) ؛ لأن السرائر علمها من الغيب . ولعل أهم نتائج هذين المبدأين التحذير مما قد ينفيهما أعني الداءين المذكورين في الآية السابعة من =

منهم فيصبح البعض للبعض أرباباً . ولما كان الله قد قال : ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيكََ وَالنَّبِيَّ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [٨٠: عمران] ، فحرِّي بنا أن نستنتج أنه يثهاننا عن اتّخاذ أوّثان العلماء أي صيغهم للعقائد أرباباً لئلا نكفّر!

= آل عمران . والمهم في حالتنا هذه هو المبدأ الثاني أعني العلم بحقيقة المعتقد في قلوب المؤمنين ؛ لأن المبدأ الأول قل أن تجد من ينكره صراحة ، رغم كون نكران هذا المبدأ يؤدي إلى نكران ذلك المبدأ . وهذا المبدأ الثاني حدده الآية ١٢٥ من النحل : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالنَّوْظِ الْحَسَنِ وَخَدِّ لَهُمُ الْبُلْغَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ . والمخاطب هو رسول الله ، وفيها تعليل لتحديد نوع الدعوة المطلوبة منه : فهو لا يمكن أن يغلو في التنقيب على القلوب ؛ لأن الله هو الأعلم بالضلالة وبالهداية من الرسول ، ومن باب أولى من أي متكلم يتجرأ على التكفير والتفسيق والمقاتلة زعماً منه أنه يعرف حقيقة المعتقد في ذاته ليحاسب بمقتضى علمه الناس الذين يحكم بضلاتهم لحكمه بهداية نفسه . وهو قد يكون أضلّ عباد الله دون أن يدري ! = لذلك فلست أدري من أين أتى التعصب الأعمى الذي ولد فرق الكلام ، رغم أن النبي الكريم نبه إلى خطر الانقسام بسبب العقائد ، واعتبر تعدد الفرق لن يقي النجاة إلا لواحدة منها . وطبعاً فلا يعني ذلك أن الأغلبية لن تكون من الناجين ، بل العكس هو الصحيح : فكل فرقة لا تتجاوز القائلين بها من واضعيها . ذلك أن الله رؤوف رحيم ، ورحمته تسع كل من لم يشرك به ، ولم يشرك على علم مزعوم به إلا تكلم في المشابه رغم النهي الصريح ؛ لأن صيغ المتكلمين العقديّة أوّثان بينة للعيان . أما من يقلدهم فقل أن يفهم من هذه أوّثان شيئاً ! والذنب الوحيد هو أنه تخلى عن الذكر الشخصي والتفكير والتدبير ، فحرم من العقد الصادق الذي هو عين هذا التفكير والتدبير ، لا ما يتصوره المتكلمون ثمرات الفكر الواجبة ؛ أعني صيغهم المضحكة . والصيغ الكلاميّة للعقائد هي عين التشبيه غير الواعي بذاته ، بخلاف التمثيل العامي الذي لا يصحبه وهم النفاذ إلى حقيقة الغيب ؛ بل القصور المعترف بذاته ، ومن ثمّ فهو يعود إلى الله والاعتماد على ما خاطب به القرآن الفطرة ، أو النور الطبيعي مع شرط « ليس كمثل شيء » . لذلك فلهم على الأقل - الذي هو الأكثر الممكن للإنسان - أعني إيمان الفطرة المكثفة بأساسيات الإسلام ؛ لأن ما عداها من أوّهام المتكلمة ولا معنى لها عند العقل السليم فضلاً عنها عند الله : وهذا الإيمان الفطري ثابت لا يتزحزح بخلاف عقائد المتكلمين التي هي لا تقلّ عدم ثبات ووثاقة عن التصورات الذهنيّة والعبارات اللغويّة التي تصوغها .

المسألة الثانية

دور علم الكلام في تكوينية هذه الأمراض الفكرية

١ - القراءة الخلدونية لمسار الفكر الكلامي الشني، وبيان الابتعاد المتدرج عن قصد الأشعري الأول، والكلام المحمود والعودة إلى الكلام المذموم.

٢ - كيف يمكن استكمالها لتحقيق الثقلة من علم الكلام إلى ما يمكن أن نسميه كلام العلم في الشائين الدنيوي والأخروي على حد سواء (أعني بعدي الدين الشوي).

استعمل ابن خلدون معيارين ليُجيب عن هذا السؤال، لكنّه لم يستنتج منه ما يُحدّد صلة هذا التطور بما حصل في فكره هو ذاته من خروج عن علم الكلام والفلسفة والفقّه والتصوف - أعني الفئتين النظريين والفئتين العمليين - فأصبح عمله دالاً على نشأة جديدة للفكر الإسلامي، نشأة وُيّدت لسوء الحظ، فعُدنا إلى هذه الفنون وما يتولّد عنها من حروب أهلية، لعل أهم مظاهرها الحرب الطائفية داخل الشنة ذاتها، بين فرقتهما الأشعرية والسلفية، وخارجها بينها وبين التشيع ثم مع العالم كله.

فأمّا المعيار الأول فقد استمدّه ابن خلدون من تأمل المنهج؛ أو طبيعة العلاقة بين الدليل والمدلول في الفكر الكلامي. وقد قسّم ابن خلدون بمقتضاه علم الكلام إلى مرحلتين رئيسيتين، وصف الأولى بكلام المتقدمين، والثانية بكلام المتأخرين.

ففي المرحلة الأولى كان الكلام يبدو وكأنه فكرٌ مُتفلسفٌ بأسلوبٍ مختلفٍ عن أسلوب الفلسفة المشائية خاصة - حتى وإن تضمّن شيئاً من مبادئ الزواقية في نظرتي الوجود والمعرفة، وبعض قضايا الكلام المسيحي

المتقدّم عليه - وكلُّ ذلك ليس هذا محلّ الكلام فيه^(١).

وفي المرحلة الثانية بدأ التدرُّج في عملية اندماج الكلام في الفلسفة المشائية التي سيطرت على الفكر العربي الإسلامي، وخاصةً بشكلها المينيوي في صيغة « الشفاء » بفضل تلخيص الغزالي في « مقاصد الفلاسفة ».

وهذا المعيار حقّق هذه القسمة الأولى إلى مرحلتين هو معيار الأركان المستعمل، أو المنطق (الرّمز هو الغزالي)^(٢). فبعد القول بالتعكس بين الدليل والمدلول (قبل الغزالي وخاصةً عند الباقلاني) جاء التخلّي عن هذا المبدأ، وبات الدليل متخلّصًا من هذا التّرابط مع المدلول بمعنى أنّ القضايا التي يُراد البرهان بها ليست بالضرورة من طبيعة القضايا التي يُراد البرهان عليها. فالثانية هي المعتقد والغاية، والأولى هي الأداة التي يمكن استبدالها عند اكتشاف ما هو أفضل منها. لم تبق الأدلة جزءًا من المعتقد^(٣). وذلك

(١) العلاقة بالرواقية واضحة في كلام المتقدمين حتى من السنة (كما في نظرية الجوهر الفرد والخلاء... إلخ) والعلاقة بالكلام المسيحي واضحة خاصةً في الكلام الانغيزالي، كما في مسألة أفعال العباد أو الجبر والاختيار أو كلمة الله... إلخ.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس فصل المنطق: (... والتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكيانها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيًا لبعض أدلتها؛ بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفى الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها. ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي، ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد الشنية بوجه. وهذا رأي الإمام والغزالي وتابعهما لهذا العه. ٣٩١.

(٣) وبين أن في ذلك تحريرًا للفكر من الترابط بين المطلوب وأداة الوصول إليه. فيصبح الفكر بوسع أن يبدع الكثير من البدائل لتحقيق المطلوب نفسه. لكن ما حصل لم يكن هذا المأمول، بل صار مجرد عذر للانتقال من موقف رفض الحجاج الكلامي عامة واستعمال المنطق في العقائد خاصة إلى جعله شرطًا فيها. وطبعًا لم يكن السلف بمنجاة من استعمال المنطق بإطلاق بل كان المنطق الذي يستعمله من مارس بعض كلام لا يلزمهم بنظرية في =

هو الأمر الذي يَسَّر دخول المنطق الأرسطي في كل العلوم الإسلامية بما في ذلك أصول الفقه، وأنهى الكلام في نظرية المعرفة الرواقية ليعوضها بنظرية الوجود، ونظرية المعرفة القريبتين من الفلسفة المشائية^(١).

وأما المعيار الثاني فأتج قِسْمَةٌ ثانية هي الأهم في تكوينية علم الكلام ومساره التاريخي؛ لأنها أشمل من القِسْمَةِ الأولى لجمعها بين المضمون والمنهج، إذ هي تحضُّ علاقته بمسائل الفلسفة ومناهجها، رفضاً للفلسفة قبل الغزالي، ثم قبولاً لها من بعده، وهو مغيّز متعلّق بطبيعة المسائل في الفنين الكلامي والفلسفي، وهذا المعيار مُضَاعَفٌ:

= الوجود متنافية مع مبادئ الإسلام. فحساب القضايا الذي كان الغالب على كلام الأوائل لم يكن يلزم مستعمله بما تلزمه به نظرية الحد والبرهان الأرسطية، من اعتبار الحد عبارة الماهية المؤلفة من جنس وفصل واعتبار البرهان مطابقة بين قوانين المنطق وقوانين الوجود فكان بوسع المتكلم أن يأخذ القضايا القرآنية نفسها مُقَدِّمًا فيجعل عقيدة قرآنية تالبا فلا يقع الخروج من الخطاب نفسه، ومن ثم فالدليل والمدلول كلاهما من الجنس نفسه وهما معتقدان: لكن أحدهما أكثر مباشرة من الآخر لا غير. لكن المتكلمين القدامى نخطوا خطوة أخرى فأخذوا عبارات من الفلسفة الرواقية وجعلوها مقدمات (مثل الجزء الذي لا يتجزأ، والعرض الذي لا يقوم بذاته ولا يبقى زمانين ومثل الملازم للحادث حادث) لينتهوا إلى توالي عقيدة. ثم طبقوا عليها المبدأ نفسه الذي كان يستعمله السلف جاعلين إياها جزءا من العقيدة. وهذا الخطأ الأول يسر التخلص من الصلة بين الدليل والمدلول: فهما في هذه الحالة ليسا من الجنس نفسه. فعند الشلف كان الدليل من القرآن والمدلول منه كذلك. وكلاهما إذا من العقيدة. أما في كلام المتقدمين فالدليل ليس من القرآن والمدلول منه. فيكون من الواجب الفصل. وهو ما حدث في كلام المحدثين. ومنذئذ صار دخول الميتافيزيقا الأرسطية شرطًا في دخول المنطق المستند إليها.

(١) من أهم العلامات الجامعة بين البعدين الوجودي والمعرفي هو الانتقال من تصور الجوهر جوهرًا فردًا «كلام المتقدمين» إلى تصوره مؤلفًا من صورة ومادة بمعنى الهيولومورفية الأرسطية (كلام المتأخرين). فمن هنا يأتي التركيب في الحد وفي المحدود والتمييز بين الصورة الجوهرية والأعراض، في حين أن كل عناصر الصورة كانت أعراضًا في التصور الأول للجوهر. ومنه يأتي كذلك نظرية المعرفة التي تيسر استعمال منطق الحدود المسورة في مرحلة الكلام الثانية بدل منطق حساب القضايا في مرحلته الأولى. ولولا هذان التحولان لامتنع استعمال المنطق الأرسطي في علم الكلام خاصة، وفي علوم الملة عامة.

فإِذَا اسْتَعْمَلْنَاهُ لِتَقْسِيمِ الْمَرْحَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَى التَّخْلِيِّ عَنِ الْقَوْلِ بِالتَّعَاكُسِ بَيْنَ الدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ كَانَ ذَا صِلَةٍ بِعِلَاقَةِ فِكْرِ الشُّنَّةِ عِلَاقَتَهُ السَّلْبِيَّةَ مَعَ الْفَلَسَفَةِ لِكُونَ الشُّنَّةِ كَانَتْ تَرْفُضُ الْمَنْطِقَ وَالْفَلَسَفَةَ جَمَلَةً وَتَفْصِيلًا ، فَيَكُونُ الْكَلَامُ عِنْدُنَا مُنْقَسِمًا إِلَى كَلَامٍ سُئِي غَيْرِ مُتْفَلِسِفٍ بِالْمَعْنَى الَّذِي كَانَ سَائِدًا ، وَإِنْ كَانَ ذَا نَهْجٍ عِلْمِيٍّ حَقِيقِيٍّ يُقَدِّمُ التَّجْرِبَةَ «الْوَجْدَانِيَّةَ فِي الْغَيْبِيَّاتِ وَالْحَسِيَّةَ فِي الْمَشَاهِدَاتِ» وَالتَّارِيخَ «الْعَادِيَّ أَوْ الدُّنْيَا» عَلَى مَحْضِ التَّأْمَلِ الْفِكْرِيِّ أَوْ بِعِبَارَةٍ أَصَحَّ إِلَى رَفْضِ الْكَلَامِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مُتْفَلِسِفًا بِمَعْنَى الشُّكْلِ الَّذِي كَانَتْ عَلَيْهِ الْفَلَسَفَةُ : الشُّكْلِ الْكَلَامِيٍّ وَكَلَامٍ غَيْرِ سُئِي مُتْفَلِسِفٍ بِالْمَعْنَى السَّائِدِ أَعْنِي بِمَعْنَى الْفِكْرِ الْفَلْسُفِيِّ غَيْرِ التَّقْدِي الْقَائِلِ بِشَفَافِيَةِ الْوُجُودِ ، وَقُدْرَةِ الْعَقْلِ عَلَى إِدْرَاكِهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ^(١) . (الرَّمْزُ هُوَ قَطِيعَةُ الْأَشْعَرِيِّ مَعَ الْاِعْتِرَازِ كَمَا تُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ حَادِثَةُ حِمَارِ الشَّيْخِ الَّذِي وَقَفَ فِي الْعَقَبَةِ)^(٢) .

(١) وبذلك يتبين بخلاف السائد في قراءة تاريخ فكرنا: الموقف النقدي كان أكثر وعيًا بطبيعة الفكر العقلاني من الموقف الدجماي للكلام والفلسفة والفقهاء والتصوف في صورها التي كانت سائدة بحيث إن البدائل السنوية التي وصفنا في الهامش السابق رغم كونها كانت موقف الأقلية في مجال الفكر والتأليف فإنها هي الممثلة حقًا لتقييم القرآن وتعاليمه، وهي التي ينبغي أن تعد الأصل الذي يمكن أن يستأنف علم الأمة الحضاري نظرًا وعملاً من منطلقه .

(٢) وطبعًا فحمار الشيخ ليس فيه تحقير للجبائي الأب . فالأشعري على خلق ولا يتكلم على شيخه بسوء أدب، بل الحمار هنا هو العقل الذي لم يجد حلاً لمعضلة الإخوة الثلاثة بمبدئه الأساسي أعني عدم التناقض . فالعقل حمار في المسائل الماورائية بما يفهم أنها ليست من مجاله ، وهو يصبح عين العقل بمجرد أنه يفهم قول الصديق : إن العجز عن ذلك الإدراك إدراك (لحدود الإدراك) : وبصورة أوضح فللكأن الأشعري قال ما قاله الصديق بعبارة سلبية ، أي إن من لم يدرك أن العجز عن الإدراك إدراك لحدود الإدراك حمار . فرحم الله الشيخ الذي حاول أن يخرج الشنَّة من الحمارية ليعود بها إلى الشنَّة بما ترمز إليه هذه العبارة لولا ما طرأ من تحريف على فكره من بعده بدءًا بمنهج قياس الغائب على الشاهد، وختامًا بقانون التأويل . وأظن أن البعض يتوق من جديد للاستحمار !

وإذا استعملنا هذا المعيار الثاني في المرحلة الموالية لهذا التخلي كان ذا صلة بعلاقة التماهي التام بين الكلام والفلسفة إيجاباً بعد تبرئة المنطق وجعله شرطاً في علوم الملة (الرمز هو الغزالي) من خلال التخلي عن مبدأ التعاكس بين الدليل والمدلول (الرمز هو الرازي).

لكن المعيار يبقى مع ذلك واحداً؛ لأنَّ معناه الأول هو عينه معناه الثاني، ولا تختلف التسمية؛ لأنَّ ما يسمَّى كلاماً غير سُني قبل القطيعة المنهجية بين المتقدمين والمتأخرين هو عينه ما يسمَّى بالكلام الفلسفي. فيكون المعيار الثاني أوسع من المعيار الأول، وهو شاملٌ له؛ لأنَّ المنهج هو بدوره فلسفي. فيكون الحاصل من ذلك خمس مراحل، الأربع هي ما ذكرنا بمقتضى مفعول المعيارين:

١ - ما بين النشأة والأشعري .

٢ - ما بين الأشعري والغزالي .

٣ - ما بين الغزالي والرازي .

٤ - ما بين الرازي وصاحبي الصوغ الصريح للثورة التقديّة، أعني ابن تيمية وابن خلدون، أولهما من مُنطلق البحث في منهجية العلوم العقلية وما بعدها (المنطق والميتافيزيقا) والثاني من مُنطلق البحث في منهجية العلوم الثقلية وما بعدها (التاريخ والميتا تاريخ).

٥ - والمرحلة الأخيرة هي الموقف الجامع بين مرحلة ما قبل نشأة علم الكلام ومرحلة ما بعد موته، بعد أن تجاوزه فكر المسلمين إلى كلام العلم فيما يقبل العلم والتخلي عمّا سواه، ليكون الدين مستنده إلى المعرفة النصية والتاريخية والفلسفية، إلى المعرفة التجريبية والرياضية.

« فمرحلة ما قبل نشأة الكلام ومرحلة ما بعد موته بتجاوزه النَّقْدِيَّ »
 أصبحتا أمرًا واحدًا رغم التقابل بين مرحلة البداية ومرحلة الغاية من حيث
 الحيز الزماني والجنس الخطابي : وهو ما سأطلق عليه اسم «السُّلْفِيَّة الجديدة»
 التي يمثلها اللقاء الأصيل بين ابن تيمية وابن خلدون بعد تغيير منزلة المعرفة
 الفلسفيَّة والمعرفة التاريخيَّة من مُنْطَلَق المسألة النظرية (ابن تيمية : منزلة
 المنطق وما بعده) ومن منطلق المسألة العلميَّة (ابن خلدون : منزلة التاريخ وما
 بعده)^(١). لكن التَّحْدِيدَيْنِ الثَّوَرِيَّيْنِ عند كِلَا الرَّجُلَيْنِ أمرٌ واحدٌ بالمعنيين
 المُحَقِّقَيْنِ لِلتَّطَابُقِ بَيْنَهُمَا ، أعني جوهر دلالة الكلام المحدد للاستعمال
 المشروع للعقل تحديداً ، والذي يقبل التعريف بعبارة : « العَجْزُ عن درك
 الإدراك إدراك » في شكل عقيدة أساسها فهم النَّهْيِ القرآني البين ، ثم في
 شكل عقيدة مؤسَّسة إضافة إلى النَّهْيِ القرآني على فهم حقيقة العِلْمِ كيف
 تكون ، وتبيِّن حدود العقل ما هي :

١ - فمن يقرأ القرآن يُدْرِكُ أَنَّ الآية السَّابِعة من آل عمران قد بيَّنت صراحةً أن
 تأويل المتشابه (بمعنى التأويل الملغى لمفهوم الغيب وليس بمعنى التفسير : وهو
 جوهر عِلْمِ الكَلَامِ) ، فضلاً عن امتناعه الفعلي دليل على مرض نفسي (زيغُ
 القلوب) ، واجتماعي (الفِئْتَةُ) كما تُبيِّن بقية الآية التي جعلت الرسوخ في العلم
 هو التَّسْلِيمُ بأن المتشابه موضوع إيمان وليس موضوع عِلْمٍ ، ومن ثمَّ جعلت

(١) ويمكن القول : إن ذلك هو القصد العميق لقطعة أبي الحسن مع الاعتزال بعد أن أدرك حدود
 المعرفة العقلية وقصور مبدأ عدم التناقض ، رايلاً إلى ذلك بمثال الإخوة الثلاثة . فهو قد أدرك
 الفرق النوعي بين مجالي المعرفة الإنسانية : مجال التجربة الوجدانية التي لا يكون العلم بها إلا
 نصياً تاريخياً ، ومجال التجربة الحسية التي لا يكون العلم بها إلا تجريبياً رياضياً . لكنه لم يعبر
 عن ذلك بالوضوح التام ، فكان ما بقي في علاجه من اعتزال يتوسط منهج قياس الغائب على
 الشاهد دون فصل واضح بين الغائب بمعنى ممكن الشهود ، والغائب بمعنى الغيب متمتع
 الشهود ، فكان مأل الأشرقيَّة العود إلى الاعتزال في النهاية بل إلى ما هو أسوأ .

العِلْمِ العَقْلِيِّ مَقْصُورًا عَلَى عَالَمِ الشَّهَادَةِ^(١): ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ - كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

٢ - ومن يفهم التَّقْدِيمَ التَّيْمِيَّ وَالخَلْدُونِيَّ يُدْرِكُ أَنَّهُمَا قَدْ تَحَرَّرَا مِنْ ذَهْنِيَّةٍ مُتَكَلِّمِي العَصْرِ الوَسِيطِ وَفلاسفته، القائلين بالعلم المُطْلَقِ القادر على علم ما لا يقبل الشُّهُودَ، ومن ثَمَّ التَّافِنِ لِلغَيْبِ لِرُومًا^(٢). الكَلَامُ بِدَافِعِ عِلاجِ هَٰذِهِنَّ المَرَضِينَ العِلاجِ العِلْمِيِّ الحَاسِمِ؛ لِأَنَّهُمَا ااكتشفا عِلْمَهُ، وَلَمْ يَقتَصِرَا عَلَى الفَهْمِ العَامِيِّ لِلهَدَايَةِ القُرْآنِيَّةِ الَّتِي سَيَتَضَاعَفُ تَأثيرُهَا المُنْتَظَرُ بَعْدَ فَهْمِ عِلْمِ المَرَضِ. وَمِنْ يُعَارِضُ هَٰذَا التَّشْخِيسَ العِلْمِيَّ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ وَابْنِ خَلْدُونٍ لَا يُعَارِضُهُ عِلْمِيًّا، بَلْ بِمَجْرَدِ التَّشْبِثِ بِمَا تَجَاوَزَهُ العَقْلُ الإِنْسَانِيَّ، أَعْنِي اللَّاهُوتَ وَالمِيتافِيزيقَا المَطْبُوقِينَ عَلَى مَا لَا يَدْرِكُ مِنَ الوجودِ؛ أَعْنِي غِيْبَهُ.

وَيَبِينُ أَنَّ الإندماجَ لَمْ يَنجُحْ فِي المرحلةِ الأُولَى لِعِلَّةِ تَيْمِيَّةٍ بِفَضْلِ رَفْضِ فَضْلَاءِ الأُمَّةِ لِلكَلَامِ. لَكِنِ العِلَّةُ المَعْرِفِيَّةُ الَّتِي حَالَتْ دُونَ الإندماجِ تَعَيَّنَتْ فِي العَوَائِقِ المُنْهَجِيَّةِ - أَعْنِي مَا حَالَ دُونَ إِدْخَالِ المُنْهَجِ الفِلسَفيِّ عَامَّةً، وَالمُنْطَقِ بِأَسْسهِ المِشْائِيَّةِ خَاصَّةً فِي عِلْمِ المِلَّةِ - لِأَنَّ مَحَاوِلَةَ الفَارَابِيِّ وَإِخْوَانِ الصِّفَا وَابْنِ حَزْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهَا التَّأثيرُ الكافي. وَلَمَّا حَصَلَ ذَلِكَ بِيَدِ شَخْصِيَّاتٍ مُؤَثَّرَةٍ - بَدَأَ بِإِمَامِ الحَرَمِيِّينَ وَخَتَمًا بِالغَزَالِيِّ - تَمَّ الإندماجُ، فَصَارَ الكَلَامُ فِلسَفيًّا

(١) وَإِذَا حَاوَلْنَا تَرْجُمَةَ ذَلِكَ بِعِبَارَةِ نَظَرِيَّةِ المَعْرِفَةِ كَانَ القَصْدُ حَصْرَ المَعْرِفَةِ العَقْلِيَّةِ فِيمَا يَقْبَلُ الحِسَّ المُمْكِنَ، أَوِ الشَّاهِدَ المُمْكِنَ، تَمييزًا بَيْنَ مَعْنِيَيْنِ لِلغَائِبِ؛ أَعْنِي الغَائِبَ المَعْرِفِيَّ وَهُوَ الشَّاهِدَ المُمْكِنَ؛ وَالغَائِبَ الغَيْبِيَّ وَهُوَ مَمْتَنِعُ الشُّهُودِ لِكَوْنِهِ مَحْجُوبًا حَتَّى عَلَى الأَنْبِيَاءِ.

(٢) ذَلِكَ أَنَّكَ إِذَا قَسَمْتَ الغَائِبَ عَلَى الشَّاهِدِ دُونَ التَّمييزِ بَيْنَ الغَائِبِيْنِ المَعْرِفِيِّ وَالغَيْبِيِّ ثُمَّ أَرَدْتَ ذَلِكَ بِقَانُونِ التَّأْوِيلِ مَرْجَعًا كُلِّ مَا يَتَعَارَضُ مَعِ مَا يَعْلَمُهُ العَقْلُ بِهَذَا المُنْهَجِ بِالتَّأْوِيلِ رَدًّا لِلنَّقْلِ إِلَى العَقْلِ، فَإِنَّكَ تَنْفِي الغَيْبَ حَتْمًا، وَتَدَّعِي أَنَّهُ قَابِلٌ لِلعِلْمِ العَقْلِيِّ، هَذَا فَضْلًا عَنِ كَوْنِ التَّأْوِيلِ بِهَذَا المَعْنَى المَطْلُوقِ، يَعْنِي أَنَّكَ مِثْلَ فِلسَفةِ العَصْرِ الوَسِيطِ تَعْتَبِرُ الوَحْيَ عِبَارَةً شَعْبِيَّةً عَنِ الحَقِيقَةِ الفِلسَفيَّةِ؛ بَلْ هُوَ أُبْدِيولوجِيَا عَمَلِيَّةٌ دُونَ العِلْمِ العَقْلِيِّ مُنْزَلَةٌ دُونَ شِجَاعَةِ التَّصْرِيحِ بِذَلِكَ.

وصارت الفلسفة كلامية، وهو ما يعتبره ابن خلدون قد بلغ الكمال مباشرة عند الرّازي، مع وعي بالفرق بين الفنيين، ثمّ اختلّطت الأمور بعده، حتى وإن كان التّمييز الاسمي لا يزال موجودًا في بعض المسائل.

وينبغي أن نُضيف أمرًا يبدو غير مُتّصل بهذه الحركة، لكنه من صميمها. فابن خلدون يُبيّن في كتابه «شفاء السّائل» أن صنفي وحدة الوجود الصّوفيّة يعودان في الحقيقة إلى هذا المزيج الكلاميّ الفلّسفيّ، إذا نظرنا إلى ما يُفصح عنه أصحابهما من التّظريّات والمبادئ، رغم ما فيهما من فوضى وعدم اتّساق (وقصده أساسًا كتابات ابن عربي): «وحاصله (قول مُتصوِّفة وخدّة الوجود بصنفيها)، إذ خُلص وهذّب وأتضح للفهم موضوعه ومسائله إنّه ترتيب للوجود، قريب من ترتيب الفلاسفة، شبيه بأرائهم الكشيّية وعلومهم من غير برهان، يشهد له ولا دليل يقوم عليه»^(١).

ومجمل القول - لئلا نُطيل في أمر بيّن بذاته لولا مُماخكة المُتكالمين - هو أن الكلام والفلسفة بلغا ذروة التّطابق بالتّباع (كلاهما ابتلع الآخر) في القرن السّابع، ولعل أهمّ علاماته أن أكبر فيلسوف رياضي كان في الوقت نفسه أكبر مؤلّف بين فكري ابن سينا والرّازي (نصير الدين الطّوسي). فكلاهما - أي الكلام والفلسفة - ابتلع الثاني، فجعله مادّة له، وهي حركة أسّس لها رابوع القرن السّادس، الذي غلّق كلّ المنافذ ليقتل الفكر الحر والإبداع أعني:

١ - الإمام الرّازي (الذي أطلق السّينية في الكلام، حتى زال الفرق بين الكلام والفلسفة إلا في السّمعيّات).

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ملحق بـ «دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الرّوحي والسلطان السياسي» لأبي يعرب المرزوقي الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٩١م، ٢١٤.

- ٢ - والشهرورددي المقتول مشرقاً (الذي أطلق الخرافة الصوفية المزعومة أفلاطونية في الفلسفة ، وظن أنه يمكن أن يكذب النبي والقرآن في القول بالختم) .
- ٣ - وابن رشد (الذي أطلق التجريبية الغفلة المزعومة أرسطية في الفلسفة ، فصارت الفلسفة تفسير نصوص أرسطو) .
- ٤ - وابن عربي مغرباً (الذي أدخل التأويل التحكمي في التصوف ، فصار التصوف تأويل القرآن بخرافات مستندة إلى الفلك البطليموسي ، وعلم الحروف المزعوم) .

فنتج عن ذلك كلام خليط مربع الأبعاد: أفلاطوني وأرسطي مزيفين (ابن رشد والشهرورددي) وعقائد وتصوف سُيئِنَ مزيفين (الرازي وابن عربي) . وتمّ الاندماج بصورة شبه مُطلَقة في القرن السابع حيث صار التصوف والكلام مُتفلسفين (من حيث المضمون في الأول ، ومن حيث الجهاز المنهجي في الثاني) وصارت الفلَسَفة والفقہ متكلمين (من حيث المضمون في الأولى ومن حيث الجهاز المنهجي في الثانية) . وكلّ الذين يُخَرِّفون اليوم فيدَّعون المُقابلة بين الفِرَق بالعودة إلى جزئيات المسائل ، لم يفهموا هذه الحركية التاريخية التي أدت إلى زوال الكلام الدجمائي في الفلسفة ، وزوال الفلسفة الدجمائية في الكلام ، إلى أن بات من الواجب تجاوزهما إلى ضرب جديد من الكلام الفلسفي النقدي الذي لم تتحدّد طبيعته إلى الآن ، ومثاله : الفكران النقديان لابن تيمية وابن خلدون عندنا ، وكلّ المدارس النقديّة منذئذٍ إلى الآن في العالم .

لكن ذلك الخليط المربع سدّ كلّ الآفاق المعرفية والقيمية ، فلم يُفلح الفكر النقدي في تحقيق التجاوز إلا لماماً ، وبات المسلم خاضعاً للجبروت التام ، حيث تحالف المستبدون بغني العمل (الفقہ والتصوف مع استبداد

المجتمع المدني العامي على الأفراد) وتحالف المستبدون بفني النظر (الكلام والفلسفة مع استبداد المجتمع المدني الخاصي على الأفراد)، ثم تحالف الجميع مع المستبدين بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أعني الحاميات العسكرية - وأغلبها من سُذَّاذ الآفاق والمجرمين والمرترقة - التي استبدت بالحكم فغاص الشعب في الخرافة والجبرية واللامبالاة التاريخية، فغاصت التُّخب في الاستهتار والموقف الكليبي: وعادت الأمة إلى نظام الدولة الفرعونية حيث يؤدي العلماء دور هامان، ويؤدي المرترقة دور فرعون. وليس بالصدفة أن برَّر ابن عربي رمز فرعون في الحكم من حيث هو ظلُّ الله لكأنه شاعر المعز إذ ينشد: «فاحكم، فأنت الواجد القهار!». تلك هي الوضعيَّة التي سلبت المسلمين كلَّ حرية عقديَّة وفكريَّة وأزالت الفرق بين عالم الرُّبوبيَّة وقانون الضَّرورة الطَّبيعية وعالم الألوهيَّة، وقانون الحرِّيَّة الخُلقيَّة إلى حدِّ نفي كلِّ إمكانيَّة للفعل الخُرِّ عمليًّا ونظريًّا. لذلك فلا عجب أن يحصل ما يحقُّ لنا أن نطلق عليه اسم «الإصلاح الديني والفلسفي» في القرن الثامن: وهو إصلاح بدأ مع ابن تيميَّة بإصلاح العقائد لتحرير الإنسان من عقيدة الجبرية وسلطان الخرافة حتى يُصبح الفعل الخُلقي ممكناً، وشرطه الحرية الفكرية والرُّوحيَّة، وانتهى مع ابن خلدون بإصلاح الشرائع لتحرير الإنسان من شريعة الغصب وسلطان العنف؛ حتى يصبح الفعل السياسي ممكناً وشرطه الحرية الاقتصادية والثقافية.

وقد كان ابن خلدون على وعي تامٍّ بأن هذا الموت البطيء للحيوَّة الفكرية والخُلقيَّة عند المسلمين قد صاحبه فيما «وراء العدو» نظيره الضَّديد: انبعاث الحيوَّة الفكرية والخُلقيَّة في أمم الغرب التي بدأت تُمسِكُ المشعل من العرب والمسلمين الذين استناموا للأنساق الميَّنة التي وضعها الرُّابوع المشار إليه. وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى دور العلماء والأمراء

والمؤسسات التربوية الغربية، وكيف أن كل الثورات الدينية والعلمية والفلسفية والخلقية في الغرب خرجت من رحمها.

فجميع فلاسفة الغرب وعلمائه تخرَّجوا في المدارس الدينية من ديكارت إلى هيدجر، ومن نيوتن إلى لايبنتس، إلى كل علماء العصر الحالي؛ لأن الجامعات الغربية أغلبها كانت مؤسسات تعليم دينية (مثل الشوربون، وأكسفورد - أبرز الأمثلة - وأين منهما في تكوين المبدعين وإنتاج المعرفة المقيّدة مؤسستا الزيتونة، ثم فرعها المتأخر عنها نشأة بقرنين؛ أي الأزهر المؤسستان اللتان وجدتا قبلهما بقرون؟!) ثم تطوّرت ونمت وخاصّة في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا، بل وفي كل أوروبا، ولا يزال للفكر الديني الدور الأساسي في الفكر الفلسفي والعلمي إيجابًا وسلبًا؛ إذ لا فرق بين النسبة الموجبة والنسبة السالبة ما دامت تعين تحديدًا إضافيًا إلى الدين. فحتى معارضو الدين يبقى فكرهم دينيًا ولو بالمعنى السلبي. كما أن هذه الثورات الفكرية والخلقية لم تبق في الأفكار وحدها بل هي طالت الحياة الجماعية من حيث صورتها السياسية والتربوية، ومن حيث مادتها الاقتصادية والثقافية. فبدأ السعي الفعلي لتحقيق المثل الدينية والعقلية في التاريخ الفعلي ولم تبق مجرد قيم في الأذهان.

لكن الأمر عندنا آل إلى الموت، ليس في الفكر والأخلاق وحدها، بل في الوجود التاريخي الفعلي للجماعة بمؤسساتها السياسية والتربوية والاقتصادية والثقافية، وخاصّة بعد البئضة الأخيرة للانتفاضة النقدية، التي يمكن اعتبارها جوهر ما يُسميه القرآن الكريم بإصلاح التحريف نظريًا، والجاهلية عمليًا، وهو إصلاح لم يتوقف في الفكر النقدي العربي، رغم أنه لم يصبح باديًا للعيان إلا عند الغزالي الأول (أي قبل أن يتنكر لفكره النقدي، ويتبنى خرافات إخوان الصفا في مضموناته على غير أهلها) وعند ابن تيمية وابن خلدون:

١ - فبعد محاولة ابن تيمية القيام بالإصلاح النَّظْرِيَّ فلسفيًا (نقد ما بعد الطبيعة والمنهج المنطقي)، والعقدي (نقد الكلام والتَّصَوُّف) من أجل التَّنوير الخُلُقِيَّ والتحرير الثقافي من الاستبداد الرُّوحِيَّ أو العنف الرَّمْزِيَّ ممثلًا بالخُرَافَة (توظيف المعتقدات العامَّة مثل الكرامات، والوسائل، والمَزَارَات والقُبُور، وكلُّ أصناف الدَّجَل الصُّوفِي) - توقف الفكر العربي عن الإبداع النَّظْرِيَّ والعقدي، وغرقت الأُمَّة في عصر الانحطاط إلى يومنا هذا. ولم ينتج عن النقد التَّيْمِيَّ ما كان مأمولًا، أعني نظرية المسؤولية والمسؤوليَّة والحرية الفكرية الفرديَّة من خلال العودة إلى الأتصال المباشر بالمرجعين (القرآن والسُّنَّة) وبالعالَمين الطَّبيعيِّ والإنسانيِّ، خاصَّةً والحاجز الميتافيزيقيِّ قد انْفَرَطَ عِقْدُه بفضل هذا النَّقْد. وعلينا أن نبحت عن العلة: وأظنُّ أنها تُوجد في الموضوع ذاته، أعني موضوع النَّقْد، وفي النَّقْد نفسه؛ أو بصورة أدق في منهجه الذي قدَّم جُرْعَة مِنَ الدَّوَاء كان فيها شيء من الإفراط، أدَّى إلى المساعدة على قتل المريض.

٢ - وبعد محاولة ابن خلدون القيام بالإصلاح العمليِّ فلسفيًا (نقد الميتاتاريخ والمنهج التاريخي) الشَّرعيِّ (نقد الفقه والتَّصَوُّف) من أجل التَّنوير الحَقُوقِيَّ والتحرير التربويِّ، من الاستبداد أو العنف الماديِّ ممثلًا بالتجبر (توظيف القوة العامَّة لاغتصاب الحَقُوق، والاعتداء على الأعراض والكرامة) توقَّف الفكر العربيُّ عن الإبداع العمليِّ والشَّرعيِّ، وغرقت الأُمَّة في الظلم والظلام إلى يومنا هذا. لم ينتج عن النقد الخلدونيِّ ما كان مأمولًا، أعني نظريَّة الشَّرعية السِّيَاسِيَّة والعقد العقليِّ والدينيِّ في الحكم، ونظرية حقوق الإنسان التي سمَّاها ابن خلدون «معاني الإنسانيَّة» خاصَّةً والحاجز الميتاتاريخيِّ قد انْفَرَطَ عِقْدُه بفضل النَّقْد الخلدونيِّ. وعلينا هنا كذلك أن نبحت عن العلة: وأظنُّ أنها توجد كذلك في الموضوع ذاته أعني موضوع النَّقْد، وفي النقد نفسه أو بصورة أدق في منهجه الذي قدَّم جُرْعَة مِنَ الدَّوَاء كان فيها شيء من الإفراط أدَّى إلى المُسَاعَدَة على قتل المريض.

الخاتمة

لكن رأي ابن خلدون في تكوينية الكلام السني (ويقصد به الكلام الأشعري مُشْتَبِهاً منه الكلام الحنبلي ، حتى في شكله المُحدَث ، الذي أشار إليه في فصل الكلام) رغم أهميته ليس مُطابِقاً لحقيقة ما حصل . فهو يعتقد أن علم الكلام السني بدأ مع الأشعري ومقصوراً على الأشعرية ، لذلك فهو عنده قد انتهى لما ابتلعه الفلسفة مُباشرة بعد الرازي ، ومن ثم فهو يهمل ما تقدّم على الأشعري ، وتواصل بمعزلٍ عن الأشعرية من كلام السنة والجماعة ، بأسلوبٍ مُختلفٍ عن الكلام المذموم . لذلك فإنه ينبغي لنا أن نفهم هذه النشأة المؤخّرة ، والوفاة المُحقّقة لنوع من الكلام اعتبر ممثلاً للسنة والجماعة ، في تناقض واضح مع ضربٍ آخر من الكلام ، لا يعتمد على اللاهوت المنطقي والعقلي ، بل هو يعتمد على ما يُمكن تسميته باللاهوت التاريخي والنصي .

ذلك أنّ نظرية ابن خلدون في تكوينية الكلام السني مقصورةٌ دلالتها على ضربٍ مُعيّنٍ من الكلام هو الذي يُورّخ له في مُقدّمته بمعايير ، كلاهما ذو صلةٍ بعلاقة الدين بالفلسفة ، والنقل بالعقل ، أعني معيار العلاقة بين الدليل والمدلول ، ومعيار العلاقة بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة . فسواء تعلّق الأمر بعلوم اللغة أو بالفقه أو بالعلم الطبيعي أو بالأخبار الواردة في القرآن ، فإنّ الموقف المعرفي السني منها جميعاً يقبل الرد إلى مبدأ واحد : إذا تعارض الفرض العقلي والمعطى التجريبي ، يُقدّم الثاني على الأول ، ويُعاد النظر في الفرض ؛ ليُطابق المعطى إذا كان من عالم الشهادة ، ويُعلّق الحكم إذا كان من الغيب . ومعنى ذلك أن هذا المبدأ ذا درجتين :

أولاهما: يُمكن اعتبارها نزعة تجريبية في مجال عالم الشهادة وهي تُقدِّم التجربة على الفرض العقلي .

والثانية: يُمكن اعتبارها نزعة لا أدرية عقلاً ، إيمانية عقداً في مجال عالم الغيب ، حيث ينبغي للعقل أن يكتفي بالإمكان - أو بعدم وجود الامتناع - بحيث يُصبح الخبر الغيبي من باب الممكن عقلاً .

وهذا الوصف المعرفي ضروري؛ لكي نفهم مآل التقدُّس الشئني للكلام وأصوله ، ولللسفة وأصولها ، وللغة وأصوله ، وللتصوف وأصوله ، بصورة تجعل الموقف الشئني موقفاً ناتجاً عن بدائل من هذه الفنون ، وليس عن رفض للعقل المزعوم ، مقصوراً عليها . فالبديل من الكلام المزعوم عقلياً هو الكلام التاريخي أو النصي المتمثل في تاريخ النص الديني ، وتفسير ما يراد فيه من تجارب رُوحية ، هي المقصود بالدين تربية وتجربة روحية ، والبديل من الفلسفة المزعومة عقلية ، هو العلم المستند إلى الفرضيات الخاضعة للمقارنة مع التجارب ، والبديل من اللغة المزعوم مستنداً إلى الرأي ، والعقل هو اللغة المستند إلى النص التشريعي ؛ لأن القضاء من دون نصوص تحكّم من القضاة ، والبديل من التصوف المزعوم فلسفياً ، هو التصوف الذوقي الذي يصف التجربة الروحية من حيث هي امتحان وجودي للوعي بالمطلق من دون الخروج عن تعاليم القرآن والسنة . وبذلك نفهم الموقف السلفي من الكلام ، علينا أن نفهم كيف تم الانتقال من وصف الآراء إلى المفاضلة العقدية بين أصحابها ، وكيف انخرَف العلم بالعقائد إلى الحرب العقدية بدل السلم العقدي الذي جاء به القرآن؟ أليس ذلك قد حصل ؛ لأنه تحول إلى رجم بالغيب ، وأدعاء لما لم يدعه الأنبياء ، فصار رجمًا بالغيب عملاً بمبدأ قياس الشاهد على الغائب؟

لا شك أنَّ المعارضين للكلام والفلسفة لم يكونوا واعين تمام الوعي بالعلّة المعرفيّة لمعارضتهم لكون المسألة كان يغلب عليها بُعدها العقديّ بل كان أساس موقفهم وعيهم بالعلّة القيميّة ، أعني بمآلات الموقف الكلاميّ والفلسفي على قيم الدّين ، وعلى التّهج القرآنيّ في تحديد علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب تحديداً أساسه الوعي ، بأنّ علم الإنسان محدودٌ ، وبأنّ الوجود أوسع من الإدراك ، أعني بالذّات ما أدركه ابن خلدون عندما اعتبر كلّ المسألة مردّها إلى عدم فهم الفلاسفة هذه القضية ، وظنّهم أنّ الوجود والعقل مُتطابقان . وفي الحقيقة فإنه يُمكن القول إنّ الخطأ هو الظنُّ بأنّ القول : « كلّ المعقول (إنسانياً) موجود » متعاكسةٌ ، بحيث يمكن القول إنّ كلّ الموجود معقول (إنسانياً) . لكن لا شيء يثبت هذا التعاكس . فالقضيّة الطردية تجعل الوجود معيار المعقول وهذا أمرٌ بديهيّ : كلّ تصوّر عقليّ لا يُطابق التجربة (التي هي عبارة الموجود) يُمكن أن يُعدّ غير عقليّ ، أو وهميّ . لكني لا يمكن أن أعكس فأعتبر الوجود مُنحصراً في المعقول جاعلاً العقل الإنسانيّ مغيّار الوجود ، فأقضي بأنّ كلّ ما ليس بمعقولٍ لي ليس بموجود .

وبذلك تتبيّن طبيعة المقابلة بين الكلامين الميتافيزيقيّ الذي يدّعي العقلانيّة والتّاريخيّ المقصور على المعرفة بالمراجع والممارسة الدنيّة :

فهي ليست مُقابلةً بين العقل والنقل ، بل هي من جنس المقابلة بين العقلانيّة الدّجمائيّة والعقلانيّة النقديّة . بل السّؤال يتعلّق بمسألتيْن مُنهجيتيْن ، بدأ الصراح بأولاهما ، وانتهى بثانيتها : المسألة المنهجية الأولى هي مسألة قياس الغائب على الشّاهد ، والمسألة المنهجية الثّانية هي مسألة قانون التّأويل .

وكلا المنهجين يفترض القول به نفي الحاجة إلى الدّين : لأنّ قياس الغائب على الشّاهد يعني أنه يرد إليه ، وقانون التّأويل يعني أن النّقل يُردُّ إلى

العقل ومن ثمّ فلا يُوجد شيء يحوج إلى الوحي بل العقل وحده كآف .
ولعلّ فهم طبيعة العلاقة بين هذين الصنّفين من الكلام والمآل الأخير
لدور هذه العلاقة في التحوّل الجذريّ الذي حصل في الغاية - قد يُساعد
على فهم الفلسفة النقديّة النظرية والعملية التي تحقّقت فعلاً في تاريخنا
الفكريّ، فكان رمزها الأساسيان جامعين بين الأشعرية، والحنبلية
الأصليّتين؛ أعني ما سعى إليه الأشعريّ في قطيعته مع الاعتزال: إنهما ابن
تيمية للنظر، وابن خلدون للعمل .

فهما قد أبدعا في الغاية فلسفة نقدية، إحداهما للعقل وأداته الأساسية،
والثانية للنقل وأداته الأساسية - أعني المنطق والتاريخ - فلسفة نقدية تكتشف
أساسيهما، ومن ثمّ تتجاوز الشكّل الأول من علوم الملة الأربعة بيغديها
النظري والعملية؛

فأساس الموقف الكلامي هو المنطق وما بعده .

وأساس الموقف الحديثي هو التاريخ وما بعده .

لذلك كان السؤال في الغاية دائراً حول هذين الأساسين اللذين بالجمع
بينهما يحصل التوحيد الحيّ بين فرعيّ الشنة، أعني الأشعرية والحنبلية، في
صفائهما الأول الذي هو جوهر الفكر السلفي الشوي: المنطق وما بعده
والتاريخ وما بعده . وليس ما بعد المنطق إلا إبستمولوجيا علم الطبيعة،
والعالم وأنطولوجيتهما أعني أصل كلّ فلسفة، وليس ما بعد التاريخ إلا
إبستمولوجيا علم التاريخ والإنسان، وأنطولوجيتهما، أعني أصل كلّ دين .
لكن قبل ذلك كان لا بُدّ للكلام والفلسفة أن ييلع كلّ منهما وظيفة
الآخر، وللغة والتصوف أن ييلع أحدهما وظيفة الآخر . ذلك أن من خصائص

الجدل بين أي خصمين أن يستذيب الخصمان أحدهما الآخر في ذاته ، فيتطابعا بحيث في حالة العلاقة بين الكلام والفلسفة ، تتكلم الأولى ويتفلسف الثاني ، وبذلك يتم تجاوز الشككين إلى تحديد مُتبادِل ، ينتج عنه نوع جديد من الفكر ، هو ما سنحاول وصفه في هذه الورقة : الفلسفة التَّقديّة والكلام التَّقدي . وقياسًا على هذا الوجه النظري من الفكر الإنساني ، يمكن القول إنّه قد حصل ما يجانسه في الوجه العملي منه ، أعني في التَّصوف والفقّه إذ نتج عن التَّحديد المتبادل : التَّصوف التَّقدي والفقّه النقدي^(١) . وابن تيمية وابن خلدون كلاهما يمثل عمله الفكري هذه الأصناف الأربعة من التَّقَد .

وبذلك يُصبح بوسعنا أن نُجيب عن السؤال الذي مهّد له رائدا نقد الفكر الإسلامي والإنساني ومحققًا شروط بعض محفّزات الإبداع الذي أسّسه ما دعا إليه القرآن والسنة من الإصلاح والتجديد الدائم : كيف يمكن أن ننقل الفكر الإسلامي المؤسس لعلوم الملة من طُور عِلْم الكَلَام إلى طُور كَلَام العِلْم بنقله تحرّره من ما بعد الطبيعة ، وما بعد التاريخ السلبين الضمنيين اللذين يحولان دونه ، وتحقيق هذه الثقله فيبقينه في الموقف الدفاعي الذي لن يمكنه من الإبداع المستقل؟ ذلك هو طموحنا أملين أن يوفّقنا الله لما يرضاه للأمة في لحظة استثنائها السعي إلى تحقيق رسالتها الكونية .

(١) ولعل أفضل مثال للخصومة بين الفقهاء والمتصوفة ، والتي بلغت حد التراشق بالنعال في منتصف القرن الثامن ، وكانت موضوع مراسلة علمية بين الشاطبي وعلماء فاس ، وكان علاج ابن خلدون الفلسفي للمسألة موضوع كتابه «شفاء السائل» الذي علّقنا عليه في كتاب «العلاقة بين السلطانين الرُّماني والرُّوحاني» .

بَيِّنِ الْفِكْرَ الْفَلْسَفِيَّ وَالْفِكْرَ الْكَلَامِيَّ

سَعِيدُ فَوْدَةَ

مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ مُتَكَلِّمٌ لَا فَيْلَسُوفٌ ، وَلَكِنْ لَا شَكَّ فِي
وَجُودِ اسْتِزَالِكِ بَيْنِ الْفَلْسَفَةِ وَالْكَلامِ ، وَتَبَايُنِ مَا ، وَقَدْ يُخَالِفُ بَعْضُ الْمَفْكَرِينَ
فِي تَسْمِيَةِ الْأَشْعَرِيَّ فَيْلَسُوفًا ، وَقَدْ لَا يَرَى غَيْرَهُمْ فِي ذَلِكَ خَطْرًا ، وَكُلٌّ مِنْ
الْفَرِيقَيْنِ يَبْتَنِي مَوْقِفَهُ مُلَاحِظًا جَانِبًا مِنْ جَوَانِبِ الْفِكْرِ الْكَلَامِيِّ وَالْفَلْسَفِيِّ ،
مَوْضُوعًا أَوْ غَايَةً .

فَمِنَ الْمُفِيدِ قَبْلَ الشَّرُوعِ فِي صُلْبِ الْمَوْضُوعِ أَنْ نُبَيِّنَ مَا يُهْمُنَا مِنْ ذَلِكَ
عَلَى وَجْهِ الْإِيجَازِ .

حَوْلَ تَعْرِيفِ الْفَلْسَفَةِ :

مِنَ الْمَشْهُورِ أَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي اسْتَقَّ مِنْهُ اسْمُ فِلْسَفَةٍ ، يَعُودُ فِي مَعْنَاهُ إِلَى
مَفْهُومِ « حُبِّ الْحِكْمَةِ » ، فَهُوَ مُرَكَّبٌ إِضَافِيٌّ ، يُفِيدُ التَّشَوُّقَ إِلَى امْتِنَالِكِ
الْحِكْمَةِ ، وَالْحِكْمَةُ هِيَ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي مَوْضِعِهِ الْمُنَاسِبِ لَهُ ، بِحَيْثُ يَتَرْتَبُ
عَلَيْهِ الْمَصْلَحَةُ وَالْمَنْفَعَةُ أَوْ بِحَيْثُ يَكُونُ مُوَافِقًا لِعِلْمِ الْفَاعِلِ ، وَلَكِنْ لَيْسَ مِنْ
الْمَفْتَرَضِ أَنْ يَبْقَى هَذَا الْمَعْنَى - مَنشَأً هَذَا الْاسْمِ - هُوَ الْأَسَاسُ الَّذِي تُبْتَنَى عَلَيْهِ
الْفَلْسَفَةُ فِي الْعُصُورِ الْحَالِيَّةِ ، فَإِنَّ مِنَ الْقَرِيبِ جَدًّا أَنْ يَحْصَلَ خِلَافٌ فِي
مِضْدَاقِ الْحِكْمَةِ ، وَذَلِكَ بَعْدَ الْإِتْفَاقِ عَلَى الْمَفْهُومِ الْعَامِّ لَهَا ، لِأَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ
قَدْ يَكُونُ اعْتِبَارِيًّا ، أَوْ أَمْرًا مُشْتَرِكًا أَوْ نَسْبِيًّا يَخْتَلِفُ مِضْدَاقُهُ بِحَسَبِ النَّاطِرِ ،
وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ حُبَّ الْحِكْمَةِ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَسْتَلْزِمُ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ
الْحَاصِلُ مِنْ فِعْلِ التَّفَلْسُفِ مُتَشَخَّصًا بِشَخْصِيَّةٍ وَاحِدَةٍ فِي الْوُجُودِ الْحَاجِجِي ،

بل مجرد كونه اعتباريًا أَدْعَى لاختلاف ما يصدق هو عليه خارجًا .

فضلاً عن أن حُبَّ الحكمة ، مجرد دعوى يُمكن أن يدَّعيها أيُّ باحث ، وقد يكون في دَعْوَاهُ صادقاً أو كاذباً ، ولكن مجرد هذه الدَعْوَى لا يستلزم بالضرورة أن ما يقدمه إلينا على أنه نتاج بحثه الفلسفي هو الحكمة أو لازم الحكمة .

ولذلك فقد يُمكن الاعتراض على إبقاء ترجمة الفلسفة بالحكمة ، والفلسفة بالحكماء كما هو معتاد عليه عند كثير من أهل العلم ، وذلك الاعتراض قد يُؤيد بما نصر عليه كثير من مُتقدِّمي الفلسفة من الفرق بين الفيلسوف الإلهي والفيلسوف غير الإلهي ، وأنَّ المُستحقَّ لهذا الاسم « الحكيم » هو النوع الأوَّل لا الثاني ، بل في وصف بعض الفلاسفة للنوع الثاني ما يُفيد خروجهم عن مُقتضى الحكمة ، فلا يستحقون - عندئذ - التسمية من أصلها .

والملاحظ هنا أن الفلسفة في ماهية مفهومها تشتمل على أمرٍ اعتباري غير مُتعيَّن خارجاً بالضرورة لذاته بل بالاعتبار ، وهذا ما يؤهلها لكثير من الاختلافات إلى ما لا يُعدُّ ولا يُخصى من حيث الإمكان .

وهذا الملاحظ في نظري يُصور أساساً من أسس الفلسفة ، ومن جهة أخرى فإنَّ الفلسفة تشتمل على عنصر آخر يشترك فيه جميع الفلاسفة ، وهو عنصر النَّظَر الفكري ، فإنه أساس من أسس الفلسفة مهتماً اختلقت ألوانها أو تنوعت ، وليس من الضروري أن يكون حقيقة النَّظَر مجرداً أو عملياً أو علمياً أو غير ذلك ، ولكن لا بد أن يكون نظراً في ذاته ، ولغلبة هذا العنصر على التفلسف ، فإنَّ الموقف العملي إذا وُصف بأنه فلسفي فإنَّ المقصود بذلك ائتيانهُ على نظر فلسفي .

وكل فيلسوف - تبعاً للعنصر السابق الذي وصفناه - يزعم أن ما يُلقفه

من أقوال ، ورتبه من أفكار ، تأملات مُفضية إلى الحكمة المتعددة الألوان والمشارب ، أو المختلفة تشخصاً في الخارج ، والفلسفة تشتمل في جوهرها على دعوى الاشتمال على الحكمة إما بعينها أو طريقها والمفضي إليها ، ولذلك فإن الفيلاسوف يزعم أن ما يُقرره دائماً هو الحق أو المُفضي إليه ، حتى الفيلاسوف السفسطي فإنه يشتمل على الدعوى نفسها ، فغاية ما يلخصه لنا أنه لا حقّ إما مطلقاً أو نسبياً بحسب تنوع تجليات السفسطة .

ولذلك فإنّ الأليق في تعريف الفلسفة حسبما نراه هو الأقتصار على ذكر أهمّ عناصرها ، وليس الرّكض وراء تعريف مطردٍ مُنعكس بحسب ما هو معروف عند الأصوليين أو المتكلمين ، فإنّ الأطراد والانعكاس في ظلّ المفاهيم الاعتبارية التي تتنوع مضدوقاتها أنواعاً يتعدّر بلا ريب .

ومن ثمّ فإنّ من يفهم الفلسفة على أنّها مجموعة مفاهيم مُعيّنة يُمكن عدّها ، أو مجموعة تصوّرات وتصديقات يُمكن الدفاع عنها والتصدّي لمن يُخالفها ، يُتعب نفسه جدّاً عند التطبيق ، فإنّه سيواجه اختلافاً غنياً في المشخصات الفكرية والتّعينات النظرية في العالم الخارجي التي يزعم كل واحد منها لنفسه أنّه الفلسفة ، وما بينها من تناقضات وتضادّ يمتنع إمكان القيام بالبرهان - بالمعنى المفهوم من البرهان - عليها جميعها .

ولذلك فإنّ من الطبيعي أن نرى الفلاسيقة يتحير كل واحد منهم لنوع مُعيّن من الفلسفة ، أي يميل إلى اعتبار مجموعة مُعيّنة من المفاهيم ، تصوّرات أو تصديقات الفلسفة الأقرب إلى الحق ، أو التي تُؤدّي إلى الحق ، أي تُؤلف في نفسها طريقاً للحق وإن لم تكشف عنه كشافاً فعلياً . فالاختلاف بين الفلاسيقة من جهة التّعين الخارجي لما تشتمل عليه فلسفاتهم ، أمرٌ متوقّع إذا ، لازم لزوماً ذاتياً عن مفهوم الفلسفة إذا تعيّن وتجلّت ، فيمكن أن نقول عنه : إنه لازم من لوازم الوجود .

فإطلاق القول بأن الفلسفة هي تلك الأفكار والتصوّرات دون ما عداها مُتَبِنٌ - بلا ريب - على تجاوز نظري لا بدّ من ملاحظته .

ولذلك فقد اهتمّ بعض كبار الباحثين في الفلسفة في جانب بيان المفهوم ببيان أوصاف عامّة لها باعتبارات مختلفة، منها :

أ - أنها معرفة عقلانيّة بالمعنى الأعمّ للكلمة، وهي تشتمل على الفلسفة الأولى والأخلاقيّة والتاريخيّة وغيرها .

ب - كلّ مجموعة دراسات أو اعتبارات تمثل درجة رفيعة من العموميّة وتنزح إلى ردّ كل نظام معرفي أو كلّ المعرفة البشريّة إلى عدد قليل من المبادئ الموجهة .

ج - جملة الدراسات المتعلقة بالروح من حيث إنّها يتميّز عن أغراضه، ويتعارض مع الطبيعة .

ثمّ لخص أهم مظاهرها بما يأتي :

١ - دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي، تبحث الفلسفة في أصل معارفنا في أصول اليقين ومبادئه، وتسعى لاختراق علّة الوقائع التي يتناولها مبنى العلوم الوضعية .

٢ - دراسة الفكر من حيث تميّزه بميزة الأحكام القيميّة، وبهذا المعنى تشتمل على العلوم المعيارية الأساسية الثلاثة : الأخلاقيات والجماليّات والمنطق^(١) .

ويلاحظ أن التعريف بالفلسفة ينضبط بالوصف من بعض الجهات، لا من حيث ذات النتائج النظرية اللازمة بالفعل عن فعل الفيلسوف .

(١) لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات - بيروت، باريس، ط ٢، ٢٠٠١،

وعرفها الملاً صدراً؛ وهو من الفلاسفة الإلهيين، فقال: «الحكمة صناعة نظرية يُشتقّادُ بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس وتصير عالماً معقولاً مُضاهياً للعالم الموجود، فيستعدُّ بذلك للسعادة القُصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية»^(١).

وعرّفها إسماعيل غازاني تعريفاً قريباً من ذلك فقال: «علم الحكمة هو معرفة أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، يعني أنه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذاتها، بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تقي به الطاقة الإنسانية»^(٢).

فتلاحظ أنه إن كان بعض الفلاسفة يطمح أن يتحصل من معرفته الفلسفية على صورة مطابقة للوجود بحسب الطاقة الإنسانية، إلا أن هذا القيد ليس بالضرورة موافقاً عليه عن غيره من الفلاسفة.

فيبقى الأشمل أن نعرف الفلسفة بفعل التفلسف، نقصدُ به النظر ويُمكن أن يحدّد بغاية معرفة الحقّ مثلاً أو ترتيب المصلحة للإنسان، وترتيب المصلحة إمّا بمطابقة أصل الوجود بعد معرفة صورته، أو بتغييره، ليكون خادماً للإنسان، ولذلك فالفلسفة إمّا أن تكون وظيفتها كاشفة عن المفاهيم والأحكام، أو صانعة ومخترعة لها، غير ناضرة إلى كونها مطابقة للحقّ الثابت أو غير مطابقة، ويختلف الفلاسفة بحسب ذلك أيضاً في نتائجهم كما لا يخفى.

(١) الشيرازي، صدر الدين: شرح هداية الحكمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط ١،

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٦. وكتاب هداية الحكمة متن مشهور في الفلسفة، تأليف أمير الدين

الأبهري الفيلسوف والمنطقي المشهور.

(٢) إسماعيل غازاني: شرح فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجي، تهران ١٣٨١، ٧.

حول تعريف الكلام :

الكلام في تعريف الكلام أسهل بلا ريب ، وذلك أن هُنَاكَ ضَابِطًا قد تَمَّ الاتفاقُ عليه بين المُتَكَلِّمِينَ ، وهو أَنَّ الكَلَامَ خَادِمٌ لِلدِّينِ ، وليس قَوْلًا محضًا بلا قَيْدٍ ، وَهُم وَإِنْ اخْتَلَفُوا في بعض ما يُنسَبُونَهُ إلى الدِّينِ في بعض المَوَاضِعِ إِلَّا أَنَّهُم اتَّفَقُوا بلا رَيْبٍ على الأَصُولِ الكُبْرَى القِطْعِيَّةِ ، كَالإِلَهِ وَالنَّبِيِّ وَالْبَغْثِ ، وَتَنَوَّعَ تَصَوُّرَاتِهِمْ في تَفَاصِيلِ كُلِّ بَابٍ لا يَضُرُّ في اتِّفَاقِهِمْ في الأَصُولِ الكَلِيَّةِ فِيهِ .

ومما ذكره العُلَمَاءُ في تعريف الكلام :

أَوَّلًا : ما وَصَّحَهُ الإمام العَضُدُ في كتاب «المواقف في عِلْمِ الكَلَامِ» حيث قال : « الكَلَامُ عِلْمٌ يَقْتَدِرُ مَعَهُ على إثْبَاتِ العَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ بِإِيرَادِ الحُجْجِ وَدَفْعِ الشُّبُهَةِ »^(١) .

ووَضَّحَ أَنَّ المُرَادَ بِالعَقَائِدِ ما يُقْصَدُ به نفي الاعتقاد دون العمل ، أي ما تتعلَّق به النَّفْسُ تَعَلُّقًا تامًّا ، بَعْضُ النَّظَرِ عن تَرْتُّبِ العِلْمِ عليه ، أو كَوْنُهُ مقصودًا لكَوْنِهِ شرطًا للعَمَلِ بالأزْكَانِ ، فهو مَقْصُودُ الاعتقاد به لِذَاتِهِ ، وهذا كما هو وَاضِحٌ لا يَمْنَعُ تَرْتُّبُ العَمَلِ وإثْبَاءَهُ عليه ، ولكن لا مِنَ الحَيْثِيَّةِ المُشَارِ إليها .

والمُرَادُ بالدِّينِ : الدِّينُ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللهُ تَعَالَى على نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ عليه أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ ، ولا بُدَّ في اغْتِيَابِ كَوْنِ العَقَائِدِ دِينِيَّةِ ، كَوْنِهَا مَنْسُوبَةً إلى الدِّينِ نِسْبَةً لا تُنَاقِضُ المَقْطُوعَ وَالضَّرُورِي مِنَ الدِّينِ ، وَلِذَلِكَ فلا إِشْكَالَ في إِدْخَالِ

(١) عَضُدُ الدِّينِ الإِبْجِي : المَوَاقِفِ في عِلْمِ الكَلَامِ . عالم الكتب ، ٧ .

المُخْتَلِفِينَ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ فِي عُلَمَاءِ الْكَلَامِ، كَالْمُعْتَزِلِيِّ وَالْأَشْعَرِيِّ الَّذِينَ يَخْتَلِفَانِ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، وَلَكِنْ اخْتِلَافَهُمَا لَا يَسْتَلْزِمُ رَفْعَ صِفَةِ الْمُتَكَلِّمِ عَنْ أَحَدِهِمَا، لِأَنَّ كِلَيْهِمَا يَدَّعِي أَنَّ الْعَقَائِدَ الَّتِي يَقُولُ بِهَا مَأْخُوذَةٌ مِنَ الشَّرْعِ، وَأَنَّ أَحَدًا مِنْهُمَا لَا يُخَالِفُ مَعْلُومًا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً، لَا شَكَّ فِي بَطْلَانِهِ، كَالْفِرَقِ الْبَاطِنِيَّةِ الَّتِي تَزْعُمُ أَنَّ عَقَائِدَهَا مَأْخُوذَةٌ مِنَ الدِّينِ أَوْ مُوَافِقَةٌ لَهُ، وَلَكِنْ مَا يَقُولُونَ بِهِ إِذَا حُقِّقَ يُوجَدُ مُخَالَفًا لِلْمَعْلُومِ أَنَّهُ مِنَ الدِّينِ، فَلَا يَكْفِي زَعْمُهُمْ لِتَصْحِيحِ النَّسْبَةِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّحَقُّقِ مِنْ عَدَمِ مُخَالَفَةِ قَطْعِيَّاتِ الدِّينِ.

ثَانِيًا: مَا عَرَفَهُ بِهِ الْإِمَامُ التُّفْتَازَانِي: «الْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الْيَقِينِيَّةِ»^(١).

وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْعَقَائِدِ فِي الْكَلَامِ يُلَاحِظُ فِيهِ أَخْذَهَا عَنْ أُدْلِيَّتِهَا، وَلَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ الْأَدِلَّةُ يَقِينِيَّةً؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ بِنَاءَ الدِّينِ عَلَى أَصُولٍ غَيْرِ يَقِينِيَّةٍ، وَأَصُولُ الْعَقَائِدِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ يَقِينِيَّةً مِنْ جِهَةِ بِنَائِهَا، فَلَا يَكْفِي أَخْذَهَا مُسَلَّمَاتٍ، كَمَا يَزْعُمُ بَعْضُ الْمُعَاصِرِينَ، مِنْ أَنَّهُ يَكْفِي إِزَادَةَ الْإِعْتِقَادِ لِتَصْحِيحِ الْإِعْتِقَادِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ لَا يُوجِبُ حَقًّا وَلَا بَاطِلًا فِي الْعَقَائِدِ جَمِيعُهَا، وَهِيَ نَظَرَةُ الْعِلْمَانِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ الْإِلْحَادِيَّةِ إِلَى عِلْمِ التَّوْحِيدِ. وَلَا يَنْبَغِي أَنْ تَسَلُّ إِلَى أَفْكَارِ بَعْضِ الْإِسْلَامِيِّينَ ظَانِّينَ أَنَّهَا هِيَ الْمُنْجِيَّةُ لِلْمُسْلِمِينَ عَنِ الْخِلَافِ أَوْ الْجَدَلِ وَالتَّنَازُعِ.

ثَالِثًا: مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ السَّنُوسِيُّ بِقَوْلِهِ: «هُوَ الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ الْأُلُوهِيَّةِ، وَإِزْسَالِ الرُّسُلِ وَصِدْقِهَا فِي كُلِّ أَخْبَارِهَا، وَمَا يَتَوَقَّفُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَلَيْهِ خَاصًّا بِهِ، وَتَقْرِيرِ أُدْلِيَّتِهَا بِقُوَّةٍ هِيَ مَظَنَّةُ لِرَدِّ الشُّبُهَاتِ وَحُلِّ الشُّكُوكِ»^(٢).

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن العميرة، عالم الكتب، ط ٢،

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. ١: ١٦٣.

(٢) السنوسي: شرح السنوسية الكبرى، مع حاشية الشيخ إسماعيل الحامدي، مصطفى البابي =

فيدخل في عِلْم الكَلَام الأدلّة المباشرة القائمة على العقائد الدينية، وما بُنِيَ عليه تلك الأدلّة من مُقدّمات، لأنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وسائل المقصود مقصودة إن لم تكن لذاتها. وليس الهدف هنا استقصاء ليبحث في تعريف الكلام، ولكن المقصود ملاحظة جوهر الكلام، وغايته: فجوهر الكلام هو الحفاظ على العقائد الدينية، والمراد بالعقائد الدينية مأخوذة من الدين التي لا شك في نسبتها، وقد يقع اجتهاد للمتكلم في نداء بحثه لتحرير الحق في الاعتقاد، فيقرر مقولات يقيم عليها الأدلّة التي ظنّها قطعاً أو صحيحة، وقد يكون موافقاً للأمر في نفسه أو مخالفاً مبطلاً، لكن القدر المشروط هنا هو عدم مخالفتيه للمقطوع من الدين.

ومن الواضح أنّ تقرير عقائد الإسلام لا يتم إلا بالإثبات بالأدلّة عليها، كما لا بدّ من دفع الشبه الواردة عليها، وإبطال حجج المخالفين. فيتلخّص أنّ وظيفة المتكلم مُشتملة على جانبين:

الأول: تقرير ما ثبت أنّه الحق في الإسلام.

الثاني: دفع حجج المخالفين ولو تقديرًا.

فظهر في الكلام الجانب الجدلي كجزء لا بدّ منه فيه، وإن كان هذا جانب موجوداً في كلّ علم، فليس من خصائص الكلام كما يتوهم بعض باحثين، والفلسفة على رأس الفنون التي لا تخلو من الجدال، وإن كان جدل بصورة مُبطّنة أحياناً، وظاهرة أخرى، فلا يُسلّم لمن قال إنّ الفلسفة هانئة، والكلام جدلي، فهذا الكلام يُراد منه الحطّ من الكلام لمجرد تعصّب، وإلا فلا شيء ممّا هو من موضوع الكلام أو غايته يستلزم أن يكون

جوهره مُتميِّزًا عن الفِلسفة بأنّه جدلي وأنها بُرهانية ، ففي الفِلسفة منَ الجدلِ والمُشاعبةِ والادِّعاءاتِ ما قد لا يُوجد في الكلامِ .

مُقارَنة بين الكلامِ والفِلسفة :

أولًا : من حيث الموضوع : يشترك الكلام والفِلسفة في بحثِ بعضِ المواضيعِ كالإلهياتِ والنُّبوتِ والقيَمِ والطَّبِيعَاتِ وغيرها ، وإن كان بحثِ المُتَكَلِّمِ في بعضها مقصودًا لذاته ، وفي الآخر لغيره ، أمّا الفِلسفة فتختَمِلُ البحثَ فيها وعدمِ البحثِ ، وتختَمِلُ أن تأخذها مقصودًا لذاتها ومقصودًا لغيرها ، وذلك تابع لنوع الفِلسفة ، فإننا نبيِّنُ أنّ الفِلسفاتِ بحسبِ تحقُّقها مُتنوّعةٌ أنوعًا ، ولكل نوعٍ منها أحكامٌ وموضوعٌ وغاياتٌ ، فالمُقارَنة بين العِلْمين لا يكون على سبيلِ الإجمالِ والإطلاقِ في كلِّ الأمور ، بل يحصلُ تَفَاوُتٌ في الأحكامِ بحسبِ تنوّعِ الفِلسفةِ وعَرَضِ المُتَكَلِّمِ .

ثانيًا : من حيث الأدلّةِ والوسائِلِ المُستعملةِ : فإنَّ العِلْمين لا يَتَمَيِّزُ واحدٌ منهما عن الآخر ، إلا بمقدار ما يتحقَّقُ عندهما من حَقِيَّةٍ لِبِلْكَ الأدلّةِ ، فذلِكَ يَقْبَلُ الكلامِ والفِلسفةِ عُمومًا جميع أنواع الأدلّةِ ، ولكن يَتَقَيُّ تقديرها في محالها ، وهذا قد يحكِّمه أمورٌ أُخرى ، مثلًا قد يَعتَبِرُ الفِلسفي الوَضِعي عَدَمَ الإحساسِ بالموضوعِ أو عَدَمَ وقوعِهِ تحت التَّجربةِ كافيًا لنفي إمكانِ البحثِ فيه وجُودًا وعَدَمًا ، أو عبثيَّةِ ذلك ، ولكن ذلك عند المُتَكَلِّمِ المنزّهِ اللهُ تَعَالَى لا يَلْتَفِتُ إليه ، بل يجعلُ وظيفتَهُ مُشْتَمِلَةً على البُرهانِ على عَدَمِ كفايَةِ هذه الدَّعْوَى في نفي الوجودِ غير الواقعِ تحت ظَرْفِ التَّجربةِ ، ويقومُ بإبطالِ دَعْوَى الحَضْمِ أن ذلك كافٍ لنفيها أو عَدَمِ جَدْوَاهَا ، ولكن المُتَكَلِّمِ المُعتَقِدِ بتجسيمِ اللهِ تَعَالَى قد لا يَخَالِفُ الفِلسفي الوَضِعي أو التَّجْرِيبي في دَعْوَاهُ بِلْكَ ، بل يُوافقه عليها ، ويستدلُّ بموافقَتِهِ . وهذا لا شكَّ رَاجِعٌ إلى اِخْتِلَافِ في الاِعتِقَادِ

بين المُتَكَلِّمِينَ . فهذا يُبَيِّنُ أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ جِنْسًا مِنَ الْأَدِلَّةِ وَطُرُقَ النَّظَرِ مَرْفُوضٌ كُلِّيًّا لِلْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُتَكَلِّمٌ ، هكذا على الإطلاق ، غير دقيق ، إلا إذا تَحَقَّقَ لَدَيْنَا نَوْعٌ مِنَ الْأَدِلَّةِ يَخَالِفُ لِذَاتِهِ الْمَوْضُوعَاتِ الْكُلِّيَّةِ لِلْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ ، وهذا مُحَالٌ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْأَدِلَّةُ مُتَوَهِّمَةً لَا صِحَّةَ فِيهَا ، بل مجرد دَعْوَى .

ثالثًا : من حيثُ الغَايَةِ : لا شكَّ أَنَّ مَنشَأَ أَعْظَمِ تَفَاوُتٍ يَظْهَرُ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْكَلامِ - راجعٌ إِلَى الغَايَةِ ، فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنْكِرَ أَنْ غَايَتِهِ هِيَ نُصْرَةُ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ ، بِغَضِّ النَّظَرِ عَنِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ ، وَلَكِنْ جِنْسِ الْفَلَسَفَةِ لَا يَأْتِي أَنْ يَكُونَ نَوْعٌ مِنَ الْفَلَسَفَاتِ غَيْرِ آيَةٍ بِأَصْلِ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ مِنْ جُذْرِهَا ، بَلْ لَا يُتَافَى وَجُودَ فَلَسَفَاتٍ مُعَارِضَةٍ وَمُنْكَرَةٍ لِلْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ مِنْ عُمُقِهَا .

ولا شكَّ أَنَّ أَعْظَمَ التُّجَلِّيَّاتِ فِي النِّزَاعِ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ يَكْمُنُ فِي هَذِهِ النَّقْطَةِ ، وَهِيَ مَا يَخْدُمُ الغَايَةَ مِنَ الْكَلَامِ ، تِلْكَ الغَايَةُ الَّتِي قَدْ تَأْبَاهَا أَنْوَاعٌ مُعَيَّنَةٌ مِنَ الْفَلَسَفَاتِ أَوْ لَا تَعَارِضُ فِي نَفْسِهَا ، أَوْ قَدْ تُقَرَّرُ أَصُولًا وَأَحْكَامًا تُتَافَى فِي لَوَازِمِهَا مَا تُقَرِّرُهُ الْأَدْيَانُ ، فَيَقَعُ التَّنَازُعُ بَيْنَهُمَا عِنْدئذٍ .

وهذا لَا يَسْتَلْزِمُ - كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ - أَنَّ أَصْلَ الْفَلَسَفَةِ يُشْتَرَطُ أَنْ تُكُونَ الْفَلَسَفَةُ مُعَارِضَةً لِلدِّينِ صِرَاحَةً أَوْ لِرُومًا .

رابعًا : من حيثُ الْمَبَادِيءِ : قَدْ يَقُولُ بَعْضُ الْفَلَسَافَةِ إِنَّ مَجْرَدَ كَوْنِ الْمُتَكَلِّمِ آخِذًا بِبَعْضِ الْمُقَدِّمَاتِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ أَدِلَّةً أَوْ مُقَدِّمَاتٍ أَدِلَّةً ، بَلْ تَصَوُّرَاتٍ وَأَحْكَامٍ مُعَيَّنَةٍ ، يَأْخُذُهَا مُسَلِّمَاتٌ عِنْدَهُ ، كَوُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَتُبُوتِ نَبْوَةِ بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ ، فَإِنَّ هَذَا بِذَاتِهِ يُعَارِضُ أَصْلَ التَّقْلُسُفِ ، فَكُلُّ مُتَكَلِّمٍ يَسْتَحِيلُ - بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ - أَنْ يَكُونَ فِيلْسُوفًا بِأَيِّ وَجْهِ مُطْلَقًا ، فَيُوجَدُ تَنَافٍ مُطْلَقٌ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحَقُّقَ الْاِشْتِرَاكِ وَلَا التَّالْفِ .

ولا شك أن هذا القائل يني كلامه على أن كل ما يُمكن أن يُقال في الفلسفة على اختلاف أنواعها وتشقيق عباراتها وأحكامها، مَبْنِيٌّ كُلُّهُ على الأدلة، وأنهم لا يأخذون شيئاً مسلماً أبداً، بل كل ما يُقررونه فإنهم يُقيمون عليه الدليل، إما ابتداءً أو انتهاءً. ولا شك أن هذه الدعوى عريضة جداً، وقد أبطلها كثير من الباحثين، ولا يثبت لأحد أبداً من الفلاسفة أن كل ما يقول به فهو مُبرهن عليه، وأنه لا يأخذ أمراً مُطلقاً مسلماً، بل أثبت بعضهم أن كبار الفلاسفة أخذوا كثيراً من مقولاتهم من الأديان نفسها، وأنهم حاولوا إخفاء ذلك وإيهام أنهم استنبطوه استنباطاً، وتوصلوا إليه اشتدالاً^(١).

وعلى كل حال، فإن أزداد الفلاسفة أن المُتَكَلِّمين يأخذون بعض الأمور مُسلمات بلا أي وجه دلالة إجمالية أو تفصيلية، فهي دعوى باطلة، ومجرد تصوّر هزيل للكلام، وإن أزدادوا أنهم يأخذون أصول غايتهم - مثلاً - من الأديان مُسلمات أولاً كإثبات وجود الله والأنبياء والشرائع ليقيموا عليها الأدلة ثانياً، فهذا لا يستلزم صحة القول: بأنهم لا يُقيمون عليها الدليل - مُطلقاً - الشايل للحال والمستقبل، فإن أول مراتب النظر عندهم إقامة البراهين عليها بعد أخذها، إما براهين عقلية أو بالنظر لما يترتب على تلك المقولات المُسلمة من الشرائع، أو بإثبات إمكانها عقلاً، وعدم تعارضها مع قطعي، وبعدم استلزامها لما يتنافى منافع الخلق، بل بإدامة البرهان العملي أو العقلي على ترتب تلك المنافع عليها إما إنكائاً أو فعلاً، وهذا النحو من الاستدلال كافٍ، بل إن كثيراً من الفلاسفات تُقيم منظومتها الفكرية على مثل هذه الطرق الاستدلالية، وتعدّها يقينية أو كافية لأخذ الأحكام والتصورات المبنيّة عليها، فإنكار ذلك في حق المُتَكَلِّم تناقض بين.

(١) انظر كتابنا: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، دار الفتح، ٢٠٠٩م، ٧٥-٧٦. فقد ذكرت هناك عدة أمثلة على ذلك.

بل إننا نرى كثيراً من الفلاسفة يستمدون أصولهم من الأديان ، وسواء في ذلك المتقدمون منهم والمتأخرون ، فيأخذون بعض التصورات الدينيّة ، ثم يضيفون عليها أو ينقصون منها ، ويحاولون صياغتها صياغة عقلية مجردة ، ثم يعيدون تقديمها للناس على أنها نتاج خالص لنظرهم الفكري العقلي ، ويزعّمون أنهم توصلوا إليها بالتأمل المحض .

ولذلك فإننا نرى الإيزاد وارداً أصلاً على كثير من الفلاسفة ، ولكنهم لما لم يُصرّحوا في تعريف الفلسفة بالأخذ من الدين ، حسب بعضهم أنّ من أخذ منه فإنه يُعارض أصل مفهوم الفلسفة ، وهذا باطل ، فإنّ عدم النص عليه ، هو « لا شرط » ، وليس « شرط لا » ، و« لا بشرط » أعم من « بشرط » ومن « بشرط لا » ، كما هو معلوم في الكلام .

وقد نصّ الإمام التفتازاني على الفرق الأهم بين الكلام والفلسفة ، فقال : « فتميّز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنّما يكون على قانون الإسلام ، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع ، مثل كَوْن الواحد مُوجدًا للكثير ، وكَوْن المَلَك نازلاً من السماء ، وكَوْن العالم مسبوقاً بالعدم وفانثا بعد الوجود ، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة ، وإلى هذا أشار من قال : الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة أي التعلق بهما ، وكون مباحثه مُنتسبة إليهما بجارية على قواعدهما ، على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين »^(١) .

إطلاق وصف الفيلسوف على المتكلم :

قد يختلف المفكرون في صِحّة إطلاق اسم الفلسفة على الكلام ، بأن

(١) سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد ١ : ١١ .

يُوصَفُ بعض مَنْ عَرِفَ أَنَّهُمْ مُتَكَلِّمُونَ بِأَنَّهُمْ فَلَاسِفَةٌ ، فيقال مثلاً : الأَشْعَرِيُّ فيلَسُوفٌ ، أو الجَوَيْنِيُّ فيلَسُوفٌ ... وهكذا .

وإجمالُ الكلامِ فيه يرجعُ إلى ما قدَّمناه من وجوه التَّفَاوُتِ بين الكلامِ والفَلَسَفَةِ ، فلو صَحَّ أَنَّ العِلاقَةَ بينهما عِلاقَةُ التَّبَاطُؤِ التَّامِ ، بأن يَصِحَّ أن يُقالَ : لا شيءٌ مما يُقالُ عليه فَلَسَفَةٌ يقالُ عليه كَلَامٌ ، وبالعكس ، لَبَطَلَ قطعاً تصحيحُ الوصفِ .

ولا يخفى أن أُولَى مَنْ يَتَّبَعِي أن يُنَارَعَ في ذلك مِنَ الفلاسفةِ هو الفِيلَسُوفُ المُلجِدُ المَصْرُحُ بِإِخْتِادِهِ وَبِعَدَاوَتِهِ لِلدِّينِ .

ولكنَّا بَيَّنَّا أن هُنَاكَ اشتراكاً بين الكلامِ والفَلَسَفَةِ ، أو بعض أنواعِ الفَلَسَفَةِ في الموضوعِ والأدلةِ بل حتى العَآيَاتِ ؛ ولذلك فإنَّ بعضَ البَاحِثِينَ - بناءً على هذا الملحظِ - يُطَلِّقُونَ اسمَ الفِيلَسُوفِ على العَزَّالِيِّ ، والأَشْعَرِيِّ ، والجَوَيْنِيِّ ، وغيرهم مِمَّنْ عَرِفُوا كَمُتَكَلِّمِينَ ، بل إنَّهُم عَدُّوا أَنفُسَهُمْ مُتَكَلِّمِينَ ولم يَرْضُوا أن يُشارَ إليهم كما يُشارُ للفلاسفةِ .

ومن هُنَا نَشَأُ في العَصْرِ الرَّاهِنِ اصطلاحُ «الفَلَسَفَةِ الإِسْلامِيَّةِ» ، ونَشَأَتْ أيضاً بعضُ الاتجاهاتِ التي تُنادِي بِأَنَّ الكَلَامَ والأُصُولَ هُمَا لِبُ فِلَسَفَةِ المُسْلِمِينَ . ونحنُ بناءً على هذا الملحظِ ، قد نَسَامَحُ في تَسْمِيَةِ الأَشْعَرِيِّ فيلَسُوفاً ، أو وَصَفُ نِتاجِهِ الفِكرِيِّ بأنه نِتاجُ فِلَسَفِيٍّ .

البَحْثُ المَعْرِفِيُّ عِنْدَ الأَشْعَرِيِّ :

إنَّ من أَهمِّ ما يشرعُ الفِيلَسُوفُ في بَحْثِهِ وأولُهُ وسائلُ المَعْرِفَةِ ، وطرقُ العِلْمِ ، وَحَقِيقَتُهُ وماهِيَّتُهُ ، وهل العِلْمُ مُطَابِقٌ لِلخَارِجِ أم لا؟ ونحو ذلك مِنَ المَسائِلِ التي صَارَتْ تُبَحِّثُ في الفَلَسَفَةِ الحَدِيثَةِ تحتَ عُنْوانِ «نظريَّةِ المَعْرِفَةِ» .

وللإمام الأشعري بحوث لطيفة في ذلك ستُحاول أن تُبين بعض معالمها بعرض مسائل مُعيّنة تكشفُ عما ورّاءها، وتُبين عمق الأشعري في الفكر والنظر.

المبحث الأول: وسائل المعرفة:

من المهمّ للإنسان الباحث في الفكر ولا سيّما في أصول الأديان - البحث في الطرق التي بها يتوصّل إلى معرفته، فمبحث «وسائل المعرفة» من المباحث التي اهتمّ بها المتكلمون والفلاسفة على حدّ سواء. وبيان وسائل المعرفة يدرك الإنسان الشطط والانحراف في اعتقاداته وأحكامه، فلا يحكم على الشيء إلا بالطريقة المعرفيّة الملائمة، وإذا أدرك أنّ وسائل المعرفة تُفضي إلى معارف مُعيّنة، فيمكنه أن يعلم بالضبط متى يتوقف عن الحكم ومتى يمكنه أن يمضي فيه، ومتى يكون حكمه جازماً، ومتى لا يكون. ولا شك أن ذلك كلّه من أهمّ المقاصد الفلسفية والكلامية على حدّ سواء، لأنّ أكثر الفلاسفة يزعمون أنّهم يريدون بيان الحقيقة والكشف عنها، ولا كشف عنها إلا بطرق معرفيّة صحيحة.

وقد كان الإمام الأشعري يقول: إنّ العلوم كلها تُدرك من ثلاثة أوجه: من جهة الحسّ، والخبر، والنظر^(١).

(١) ابن فورك: مُجرد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت لبنان، ١٧. وهو من أهمّ ما وصلنا عن الإمام الأشعري، كتبه الإمام ابن فورك اعتماداً على كتب الأشعري الكثيرة التي كانت بين يديه، جمع ما تفرق من كلامه، ونقح ما يحتاج إلى تنقيح، ووضع أقوال الأشعري المختلفة إن كان ثم، ومما يزيد من أهمية الكتاب أن سببه أن أحد الناس كتب كتاباً يبين فيه مذهب الأشعري، ولكنه - كما قال ابن فورك - أخطأ المسيل ونسب إلى الأشعري ما لا يقول به، ولحق الأقوال بما لا يليق، فكان ذلك دافعاً إلى تأليف هذا الكتاب المهم.

مما ذكره الإمام الأشعري في هذا الباب : « الحواس الخمسة والأخبار المتوازية تحدث عنها العلوم الضرورية إذا وردت على شروطها، وإن النظر هو الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة، ورد ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه؛ لاستوائيهما في المعنى واجتماعيهما في العلة»^(١).

وهذا نص مهم يلخص فيه الأشعري أن وسائل العلم وطرقه ثلاثة كما قدمنا، وبين فيه وسائل النظر بأنها الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة... إلخ، وهذه الطرق الثلاثة هي التي نص عليها كبار علماء الأشاعرة والمائريديين من بعده، وهي مأخوذة من الآية الكريمة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الشجدة: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣]. فهذه الآيات الكريمة دالة بوضوح على أن الوسائل المعتمدة في العلم والمعارف هي الثلاثة المذكورة.

فالسَّمع هو الحَبْر، وينقسم إلى متواتر وآحاد^(٢). والبَصْر أو الأبصار دال على باقي الحواس وشامل للبصر، ولذلك - كما يبدو - جاء أحياناً بصيغة المفرد وأحياناً بصيغة الجمع. وأما الفؤاد جمعاً ومفرداً فدال - كما لا يخفى - على وسائل الفكر المتعددة المتنوعة، فوسائل النظر والفكر ليست طريقة واحدة.

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٧.

(٢) المصدر نفسه ١٨.

ووضَّح الأشعريُّ المراد بالشَّاهد والغائب فقال: «معنى «الشَّاهد» و«المشاهدة»: هو المعلوم بالحسِّ أو باضطرار، وإن لم يكن محسوسًا. ومعنى قولنا «غائب»: ما غاب عن الحسِّ ولم يكن في شيء من الحواسِّ والضروريات طريقًا إلى العِلْم به»^(١).

فالغائب هو ما غاب عن الحسِّ، والشَّاهد ما شهده الحسُّ أو الضرورة؛ لأنَّ الضرورة راجعة إلى الحسِّ عن قُرب، وقد لا تنفك عن الحسِّ. والعِلْم بالجسِّيَّات ضروريٌّ، وكذا الضروريات لا يجوز الشكُّ فيها، ولذلك قال ابن فورك في وصف مذهبه: «وكذلك كان يقول في علمنا الآن بأن لا فيل بحضرتنا مع صيحة أبصارنا واثتفاء الآفات عنها أنه ضرورة، وكذلك علمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها من الأصوات إذا كنا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفي من الصوت بحضرتنا أن ذلك ضرورة، مع قوله بتجويز كونها وعدم إدراكها لوجود المانع منه بدله، ويجري ذلك مجرى ما يفعلُه الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها تفضيها على وجه مخصوص». وهذا معناه أن العِلْم بالعاديَّات عِلْمٌ ضروريٌّ أيضًا، لا يجوز الشكُّ فيه. ويترتب على ذلك قاعدة مهمَّة جدًا، وهي أن العِلْم لا يشترط لتحقُّقه أن يكون مبنياً على العِلْم العقلي، بل يكفي فيه أن يكون عاديًّا، والمقصود بالعِلْم العادي العِلْم المترتب على التجربة والحسِّ، فمع كونه ممكن الزوال، وليس واجب الحدوث، إلا أنه حال حدوثه ووجوده لا يجوز الشكُّ فيه، وذلك يبيِّن أن ما نسبته بعضهم إلى الإمام الأشعريِّ من أن مذهبه يستلزم جواز السفسطة، واشتخالة العِلْم بالمعلومات^(٢)، مجرد كلام ليس ذا مبنى يلتفت إليه.

(١) ابن فورك: مجرد المقالات، ١٤.

(٢) انظر مثلاً: نهج الحق وكشف الصدق، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ١٤٠٧هـ، ٤٠-٤١.

فالإمام الأشعري ينص هنا على أن العلم قد يتوصل إليه بالنظر، وقد يتوصل إليه بالحس، وبالمشاهدة وبالخبر، فهذه المجالات توسع طرق العلم، ولا تجعله مقصوراً على التأمل الباطني، أو الإشراق الروحاني على طريقة الإشراقين أو التأمليين، بل هو علم ملتزم بطرق تقوم بها الحجة على النفس وعلى الغير، وهي محققة لشروط اعتبار العلم من كونها مضبوطة مطردة.

ولا يخفى أن إدخال العادات في العلم، يفتح باباً عظيماً للعلوم التجريبية، كما أن إدخال الأخبار المعتبرة كالمتواترة يبيح لنا أن نذكر ما لا يمكن إدراكه بطريق التأمل والنظر، قال ابن فورك: «وكان يقول - أي الأشعري - في الأخبار إنها طريق تعلم بها الغائبات عن الحس بما لا يوصل إلى العلم بها بالنظر والاستدلال»^(١). فالإمام الأشعري يفتح الأبواب على طرق العلم، ولا يحجز عقله على مدخل واحد له فقط، كما فعل التجريبيون، حيث قصروا العلم على ما يوصل إليه بالتجربة، والحسيون حيث قصروا العلم على المحسوسات، أو العقليين حيث قالوا: إن العقل هو الطريق للمعرفة، فالأشعري كان أوسع فهماً من هؤلاء جميعاً، حيث قرّر وسائل المعرفة، وطرق العلم كما هي في نفس الأمر، بلا تشجيع ولا تعنت، وزنّب عليها ما يترتب عليها في نفس الأمر، فلم يقسرها لتؤدي له ما يريد فقط، ولم يسلك طريق التشجيع والتعنت.

فالأشعري إذا خالف كثيراً من الفلاسفة الذين أقروا طريقاً من طرق العلم، وأنكروا غيره، أو زادوا في أهمية طريق ووسيلة على غيرها، فكان - رحمه الله - ينظر بعين البحث العلمي المحض، يسير حيث يؤدي به الدليل والنظر. ولذلك كان مذهبه من أكثر المذاهب قبولاً عند العقلاء، ولا نلتفت

(١) ابن فورك: مجرد المقالات، ١٨.

إلى كثير ممن يقولون إن مذهبه مجرد تُلْفِيْق بين المذاهب الأخرى، وأنه كان يسيرُ على حُطَى السِّيَاسَةِ أو المَآرِبِ والغَايَاتِ المَحْدَدَةِ مُسَبِّقًا.

حَقِيقَةُ العِلْمِ وَأَحْكَامُهُ :

١ - حَقِيقَةُ العِلْمِ :

العِلْمُ عند الأَشْعَرِيّ ليس من جنس الاعتقادِ، ووَصِفُ العِلْمِ بالاعتقادِ مجازٌ^(١)، والعِلْمُ هو المَعْرِفَةُ لا فَرْقٌ جَوْهَرِيًّا بينهما.

والعِلْمُ عنده هو : « ما به يعلم العالم المعلوم »، قال ابن فورك : « وعلى ذلك عوّل في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم، من حيث إنه لو كان عالمًا بنفسه كان نفسه علمًا، لأنَّ حَقِيقَةَ معنى العِلْمِ ما به يعلم العالم المعلوم ». وأكّد الأَشْعَرِيّ هذا المَعْنَى وكزّره في كثير من كتبه^(٢)، فالعِلْمُ عنده مَعْنَى يقوم قائم بالعالم، وليس عين ذاته، أي إنه زائدٌ على معنى الذات، وهو عين مذهب الأشاعرة من بعديه، بل هو ما عليه جماهير أهل السُنَّةِ.

واستدلاله العقلي على ذلك، يُفَارِقُ ما يَعتَمِدُ عليه الفلاسفة، فلا يأتي الأَشْعَرِيّ أن يكون الذات موصوفًا بالعِلْمِ، ولا أن يكون العِلْمُ زائدًا على الذات، ولا يَسْتَتَرِمْ ذلك عنده تَرَكِيْبًا ولا مُحَالًا في حق الواجب.

فهذا هو حَقِيقَةُ العِلْمِ، أنه ما به يعلم العالم المعلوم، وحَقِيقَتُهُ هذه تجري في الغائب والشاهد، وأما ما يجري مجرى الأوصاف والشروط فقد يختصُّ بذلك العِلْمُ الحَادثُ دون العِلْمِ القديم، فالحادث عَرَضٌ بخلاف

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١١.

(٢) انظر في ذلك كله، ابن فورك مجرد مقالات الأَشْعَرِيّ.

القديم، ومُتغيّر أيضًا بخلاف القديم، والحادث مُكتسب وضرورة بخلاف القديم، وهكذا^(١).

٢ - هل الحسّ علم :

اختلف قوله في الحس هل هو علم أو نوع إدراك غير العلم ؟ على قولين : أحدهما : الإحساس علم بالمحسوس^(٢)، كما ذكره في كثير من كتبه على ما نقله ابن فورك . وذكر أيضًا أن الرؤية علم بالمرئي وكذلك السمع علم بالمشموع على وجه مخصوص .

وثانيهما : أن الحسّ غير العلم، وأن الإدراك ليس معناه العلم، وأنكر قول من قال من المعتزلة إن الإدراك هو العلم بالمدرك^(٣). وكان يقول إن « الإدراك سيوى العلم بالمدرك، وأنه هو الذي يحدث عنه العلم بالمدرك، فالسمع والبصر على ذلك إدراكان »^(٤)، وليسا راجعين إلى العلم .

٣ - العلم الحادث إما ضروري أو اكتسابي :

ذكر الإمام الأشعري أن العلم الحادث إما بالاكْتِسَابِ أو بالضرورة، ولا يجيز إطلاق التّقسيم على مُطلق العلم، فيكون هذان الوصفان مما يختص به العلم الحادث عن القديم، ولا يكون من ذاتيات العلم في نفسه .

ومعنى الضرورة إذا أُطلقَت على العلم أو على غيره كما فسّره في بعض المواضع، هو : « ما حُمِلَ عليه الإنسان وأجبرَ عليه ولو أراد التّخلُّص منه لم يجدْ

(١) المصدر نفسه ١١ .

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ١١ .

(٣) المصدر نفسه ١١ .

(٤) المصدر نفسه ١٧ .

إليه سبيلاً»^(١). وكان يذهب إلى أن وصف الضرورة يصح في نوع ما يصح أن يُكتسب، ويمنع أن يقال للأجسام ضرورة، وكذلك للألوان^(٢)، لأنها لا تُكتسب للإنسان.

وكان يقول: «العلوم على ضربين: منها مقدور، ومنها غير مقدور، فما وقع عن النظر والفكر كسب، وما وقع تخالفاً عن ذلك فليس بكسب»^(٣).

٤ - العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة:

كان يقول: إن العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة، وأن المستدل إنما يستدل ليُعلم ما لم يُعلمه بأن ينظر فيما علمه ويرد إليه ما لم يُعلمه، فإذا اشتوتاً عنده في المعنى سوى بينهما في الحكم إذا استوفى حق النظر فيه ووفاه شروطه^(٤). والعلوم المكتسبة قد تكون أصلاً لعلوم مكتسبة أخرى كما تكون الضرورية أصلاً للمكتسب^(٥).

وهو في ذلك متوافق مع المنطق والعقل، فإن الإنسان لا يُمكن أن يتنبأ علومه ومعارفه على غير العلوم الضرورية، ولا يُمكن أن ترجع علومه كلها إلى العلوم المكتسبة، لأن ذلك يستلزم الدور والتسلسل كما قرره العلماء في كتب المنطق والكلام.

٥ - بديهية العقل من أنواع العلوم الضرورية:

إن البديهيات عند الإمام الأشعري من مبادئ العلوم، وهي من أنواع

(١) المصدر نفسه ١٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢.

(٣) ابن فورك: مجرد المقالات ١٢.

(٤) المصدر نفسه ٣١.

(٥) المصدر نفسه ١٣-١٤.

العلوم الضرورية التي تقع للعالم من غير نظر، ولا فكر ولا رؤية، ومن أمثلة هذا النوع من العلوم: العلم بأن الموجود لا يخلو من أن يكون أزليًا أو لم يكن فكان، أي حادثًا. ومن أمثله أيضًا أن الجوهرين والجسمين لا يخلوان من أن يكونا متقارنين أو متباعدين. والعلوم الجسدية والمشاهدات من بدائيه القول أيضًا. قال ابن فورك: «وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحس والخبر على هذا الشرط^(١) من جملة الضروريات، وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات. وكان يقول إن نوع الإذراك غير مكتسب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم»^(٢).

٦ - منكر العلوم الضرورية لا يتكلم معه :

كان يقول: إن من أنكر العلوم جملة باللسان فإنه لا يستحق المناظرة؛ لأجل أنها - أي المناظرة - وضعت للبين ما غاب عن الحس برده إلى المحسوس، ومن أنكر المحسوس فلا سبيل إلى مكالمته. ولذلك فإنه كان ينكر أن يوجد فعلاً مجموعة كثيرة من الناس يُكبرون العلوم جميعها، بل كل هؤلاء لابد أن يكونوا حجاجدين بالسنتيهم ما يعلمون خلافه بقلوبهم، ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة^(٣).

يتبين لنا مما أوردناه أن الإمام الأشعري كان صاحب نظرية فكرية متكاملة، ولم يكن مجرد ملحق كما يصوره بعض الناس لحبًا منهم لتشويه مذهبه، وتغيير الناس عنه، ولا يذفعهم إلى ذلك إلا مخالفتهم له في الأصول والفروع.

فحق نرى أن كلامه يشتمل على نظرية فلسفية متكاملة في العلوم

(١) يقصد بالشرط: شروط صحة الأخبار والحجيات.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ١٨.

(٣) المصدر نفسه ١٦.

والمعارف، ولا تُريدُ في هذا المقام إيرادَ جميع ما في كلامه مما يُوضَح ذلك، ولكننا نقتصر على إيرادِ مسائلٍ تكفي العاقل لكي يمتلك تصوُّراً لايقاً عن هذا الإمام، فيعرفُ أنَّ أثره لم يكن مجرد تواطؤ مقصود من الأُمراء والسلاطين والملوك كما يزعم ذلك بعض أصحاب الاتجاهات العلمانية في هذا الزمان، ويَعلمُ بذلك أنَّ أثره في أهل السنة واتباعهم إليه كان عن استحقاق لا مُدازاة ومصلحة، أو نتيجة مؤامرة لتحصيل المنافع الدنيوية والسلطات، كما يتصوره الغافلون عن نتائج هذا الإمام العظيم.

٧ - حصول العلم عقيب النظر بخلق الله تعالى :

وهذه مسألة مشهورة عن الإمام الأشعري، وهي مطردة مع مذهبه في المتغيرات الحادثة، فلا يوجد عند الإمام الأشعري تلازم عليّ ومغلولي كما يقول الفلاسفة، ولا تولدي كما يقول المعتزلة - بين الموجودات الحادثة، بل إنه يرجع ذلك كله إلى قُدرة الله تعالى وإرادته واختياره. وهذا دالٌّ على أنه مطردة مع مذهبه، يقول بلوازمه، وأن مقولته بالعادة تلك ليست خاصة بالعلم والعلاقة بين المقدمات والنتيجة، بل هي عامة في وصف العلاقة بين المخلوقات كلها، وسوف نبيِّن أثر هذه النظرة لاحقاً عند الكلام على أثر نظرة الإمام الأشعري في العالم والكوييات.

قال الإمام الأشعري: « ما زاد على الواحد إذا بلغوا حدًا في الكثرة على الجملة لا على التعيين، أوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة، فأما من طريق الجواز فإنه ليس بمُنكر أن يحدث ذلك النوع من العلم بذلك المعلوم ابتداءً أو عند خبر الواحد، إذ ليست الأخبار موجبةً على الحقيقة لذلك العلم، بل سبيل حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطاء والزرع عند البذر، وكل ذلك مما يجوز وقوع خلافه على نقض العادة، وهو الله سبحانه

مقدور وإن لم يحصل الآن إلا على وجه معلوم»^(١).

قال ابن فورك حاكياً مذهب الأشعري: «وكان يجعل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعاً عن الحس أو جاريًا مجزأه، داخلًا في حكمه وبأيه من حيث شاركة في معنى الضرورة والتعري من وقوعه عن الناظر، وكان يقول: إن العلم الحادث عقيب النظر فهو مختارٌ لله تعالى مختارٌ مكتسبٌ للناظر أيضًا، لا أن النظر يولده لا محالة كما يزعم المعتزلة، وكان يجيز أن ينفرد النظر عن العلم، والعلم عن النظر، إلا أنه لا يُسمي المنفرد عنه كشيء»^(٢).

فهو ينفى الإيجاب والتوليد والعلية كما هو ظاهر.

أصالة الأشعري في البحث في العالم

لا بد لكل باحث في الفلسفة وعلوم الكلام أن يتحدث عن نظريته التي يتبناها في العالم الموجود، من حيث قدمه وحدثه، ومن حيث صورته التي هو عليها، هل هي واجبة له لا يمكن غيرها أو يمكن؟ ومن حيث ارتباط عناصره وأجزائه بعضها ببعض، ومن جهات أخرى كثيرة، ولا شك أن آراء الباحث في هذا المجال تظهر شيئاً عن فكره بصورة عامة وتوضح علل كثير من الآراء التي يقول بها في بحوث أخرى إلهية وإنسانية.

وسوف نقتصر على إظهار رأي الإمام الأشعري في مسائل معدودة في هذا الحقل المعرفي؛ لتكون هذه آيات لتتعرف أكثر على مدى عمق نظريته العقلية الفلسفية والكلامية.

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٨.

(٢) المصدر نفسه ١٩، وانظر أيضاً ٣٣.

١ - معنى المَوْجُود :

المَوْجُود يُطْلَقُ عِنْدَ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ عَلَى وَجْهَيْنِ :

الأول : مَا وَجَدَهُ وَاجِدٌ ، وَأَنَّهُ مَوْجُودٌ بِوُجُودِ الْوَاجِدِ لَهُ ؛ وَلَوْجُودِهِ لَهُ مَا كَانَ مَوْجُودًا لَهُ ، وَذَلِكَ عَلَى وَزْنِ الْمَعْلُومِ ، وَالْبَارِئُ تَعَالَى مَوْجُودٌ لَنَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ مَعْلُومٌ لَنَا بِوُجُودِنَا لَهُ وَهُوَ عَلْمُنَا بِهِ ، وَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : ﴿ وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ ﴾ [النور : ٣٩] مِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى ، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ عَلِيمٌ اللَّهُ عِنْدَهُ^(١) .

الثاني : المَوْجُودُ الْمُطْلَقُ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِوُجُودِ الْوَاجِدِ لَهُ ، فَهُوَ الثَّابِتُ الْكَائِنُ الَّذِي لَيْسَ بِمُتَنَبِّ وَلَا مَعْدُومٌ^(٢) .

٢ - معنى الحُدُوث :

عَبَّرَ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ مَعْنَى الْحُدُوثِ بِعِبَارَاتٍ تَدْوِرُ حَوْلَ مَعْنَيْنِ

المَعْنَى الْأَوَّلُ : هُوَ الَّذِي تَأَخَّرَ وَجُودُهُ عَنِ وُجُودِ مَا لَمْ يَزَلْ . قَالَ ابْنُ فُورَكٍ : « وَإِلَى هَذَا كَانَ يَذْهَبُ فِي تَحْقِيقِ مَعْنَى الْحُدُوثِ وَالْقِدَمِ ؛ أَنَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى تَأَخُّرِ الْوُجُودِ وَتَقْدِيمِهِ »^(٣) .

وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ كَانَ يَقُولُ : إِنَّ الْمَحْدَثَ يُوصَفُ بِالْقِدَمِ إِذَا تَقَدَّمَ وَجُودُهُ وَجُودَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُحْدَثَاتِ .

المَعْنَى الثَّانِي لِلْمَحْدَثِ : مَا لَمْ يَكُنْ فَكَانَ ، أَوْ مَا كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ ، أَوْ وُجِدَ عَنِ أَوَّلٍ . وَذَكَرَ ابْنُ فُورَكٍ : وَلَكِنَّهُ عَدَلَ عَنِ هَذِهِ التَّعْبِيرَاتِ عِنْدَمَا وَجَّهَ عَلَيْهَا ابْنُ الرَّائِثِيِّ بَعْضَ الْإِيرَادَاتِ ، اخْتَارَ مَا لَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ إِيرَادٌ^(٤) .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٧-٤٢ . (٢) المصدر نفسه ٢٧-٤٢ .

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٣٧ .

(٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٣ - معنى القديم :

لم يكن الإمام الأشعري يراعي في معنى القِدَم تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية ، بل كان يقول : إنَّ المحدث يُوصَفُ بأنَّه قديم على الحقيقة إذا أُريدَ به تقدمه على ما حدث بعده كقوله تعالى : ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (يس : ٣٩) (١) .
فالقِدَم عند الأشعري له مفهوم أعم من أن يكون مُقَدِّمًا بانقياء الأوليّة ، أو بأن يكون بالنسبة إلى غيره ، بل يعن المعنيين حقيقة لا مجازًا .

٤ - قِسْمَةُ الوجود إلى محدث وقديم :

كان الإمام الأشعري يُقسِّم الوجود إلى قديم وحادث ، فيقول بناءً على المعنى الثاني للوجود : « لا يخلو - الوجود - من أن يكون وجودًا له أول ، وهو المعدوم قبل وجوده ، أو وجودًا لا أول له ، وهو الموجود الذي لم يزل موجودًا كائنًا ثابتًا . وكان يقول : إنَّ الحُدُوث أحد وصفي الموجود ، وذلك أن يكون وجودًا عن عَدَم ، وأما القِدَم فهو وجود على شرط التَّقدم » (٢) .

وهذا صريح في نفي كون الوجود واحدًا ، وأنَّ مَوْجُودِيَّةَ المُحَدَّثَات تكون بمجرّد انبسابها إلى الوجود الواحد ، على ما يذهب إليه القائلون بوحدية الوجود ، فالوجود مُتَكَثِّر عند الإمام الأشعري ، والله تعالى خالق لوجود الممكنات ، وليس معنى خلقه إياها مجرد تجليه بصفاتِها ، أو نسبتهَا إلى وجوده ، من غير أن يكون لها وجود هو ذاتها التي أوجدها الله تعالى بقدرته .

٥ - الله تعالى يخلق الوجود والماهية :

الماهيات عند الإمام الأشعري مجعولة لا أزلية كما هي عند كثير من

(١) المصدر نفسه ٢٧ .

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٧ .

الفلاسفة ومن تبعهم، قال ابن فورك: «وكان يقول: إن المحدث أحدث شيئاً موجوداً، جوهرًا إن كان جوهرًا وعرضًا إن كان عرضًا، بجميع أوصافه الرجعية إلى نفسه، خلافًا لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه إنما أحدث موجودًا ولم يحدث شيئًا ولا لونا ولا سوادًا ولا عرضًا»^(١). وكان يلزم من يقول بذلك بقدّم العالم.

وهذا القول صريح في مخالفة من قال: إن الله تعالى لم يوجد شيئًا لا من شيء، بل إنما الخلق عنده أن الله يتجلى ويظهر بأحكام الممكنات، والممكنات في أنفسها محالة الوجود، والوجود الوحيد هو الله تعالى لا غير، فإثبات الغير عندهم شرك.

وقال ابن فورك ناقلًا قول الأشعري: «وكان يقول: إن الله تعالى أحدث الأشياء المحدثه أشياء وأعيانًا، وأوجدتها جواهر وأعراضًا، وأنه لو لم يوجد لها أشياء ولا أحدثها أعيانًا، لكانت قديمة أشياء وقديمة أعيانًا، وهذا يؤدي إلى أن تكون قديمة محدثة حتى تكون محدثة لا محدثة، وهذا تناقض، ويستحيل الجمع بينهما. وكان يقول: إن القديم الذي لم يزل موجودًا كما لم يحدث موجودًا، كذلك لم يحدث شيئًا ولا عينا، وإن المحدث كما أحدث موجودًا، كذلك أحدث شيئًا، وهذا يوجب أن لا يكون قبل وجوده شيئًا، كما لا يوجد قبل حدوثه موجودًا»^(٢).

٦ - المخلوق والمحدث :

لا تفرقة بين المخلوق والمحدث عند الإمام الأشعري، كما لا فرق بين

(١) المصدر نفسه ٣٧.

(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٥٣-٢٥٤. وقارن أيضًا: ٩٥.

الخَالِقِ والمَحْدُوثِ أَيضًا^(١)، وعلى ذلك فَإِنَّ تَفْرِقَةَ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الحُدُوثِ والخَلْقِ بِأَنَّ الحُدُوثَ أَعْمٌ مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الخَلْقَ يَكُونُ خَارِجَ ذَاتِ اللهِ، والحُدُوثُ قَدْ يَكُونُ بِذَاتِ اللهِ تَعَالَى، ككلامه عِنْدَ مَنْ يَقُولُ: إِنَّ كَلَامَهُ حَادِثٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ، وَيَقُولُ بِحُدُوثِ غَيْرِ الكَلَامِ أَيضًا مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالَى كَالإِرَادَةِ وَالغَضَبِ وَالرِّضَا وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ لَا يَصْحُحُ عِنْدَ الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ، فَلَا فَرْقَ فِي المَعْنَى بَيْنَ المُحَدَّثِ وَالمَخْلُوقِ، فَمَنْ قَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَتَّصِفُ بِالحَوَادِثِ فَهُوَ قَائِلٌ بِأَنَّهُ يَتَّصِفُ بِالمَخْلُوقَاتِ، وَعَدَمَ تَشْمِيئَتِهِ إِيَّاهَا مَخْلُوقَاتٍ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا، لِأَنَّ العِبْرَةَ بِالمَعْنَى، وَهُوَ وَاحِدٌ فِيهِمَا.

٧ - الجواهر والأغراض :

يَمْنَعُ الإِمَامُ الأَشْعَرِيُّ مِنَ القَوْلِ بِأَنَّ الأَعْرَاضَ قَائِمَةً بِالجَوَاهِرِ، لِأَنَّ مَعْنَى القِيَامِ عِنْدَهُ إِحْدَاثُ الوُجُودِ، وَلَمَّا لَمْ تَكُنِ الجَوَاهِرُ عِلَّةً وَسَبَبًا لَوُجُودِ الأَعْرَاضِ، فَإِنَّهُ كَانَ يَمْنَعُ ذَلِكَ التَّعْبِيرَ، فَلَا قَائِمَ بِنَفْسِهِ إِلَّا اللهُ تَعَالَى لِمَا ذَكَرْنَاهُ، لَا لِمَا قَدْ يُتَوَهَّمُ مِنْ أَنَّهُ لَا وُجُودَ إِلَّا اللهُ تَعَالَى، فَالمُحَدَّثَاتُ عِنْدَهُ قَائِمَةٌ بِمَنْ أَوْجَدَهَا وَأَثَقَاهَا وَأَنْشَأَهَا، فَالقِيَامُ هُنَا مَعْنَاهُ الإِبْجَادُ بِالفِعْلِ وَالبَاءِ لَيْسَ لِلْمَلَابَسَةِ بَلِ لِلسَّبِيئَةِ، وَلذَلِكَ اِخْتَلَفَ قَوْلُهُ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ اللهِ تَعَالَى بِأَنَّهُ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ رُبَّمَا لِإِيْهَامِ ذَلِكَ التَّعْبِيرِ أَنَّ وُجُودَهُ بِسَبَبِ نَفْسِهِ المَوْهِمِ لِلجَعْلِ وَالمَفْعُولِيَّةِ^(٢).

وَكَانَ يَقُولُ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ: إِنَّ الأَعْرَاضَ مَوْجُودَةً بِالجَوَاهِرِ، وَالصِّفَةَ مَوْجُودَةً بِالمَوْصُوفِ بِهَا^(٣).

(١) المصدر نفسه ٢٨.

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٩ - ٤٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٩.

٨ - الجِسْمُ ليس أَعْرَاضًا مُجْتَمِعَةً :

كان الأشعريُّ يُنكِرُ على مَنْ يَقُولُ إِنَّ الجِسْمَ أَعْرَاضٌ مُجْتَمِعَةٌ ، يقول :
 إِنَّ أَقْلَ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ الجِسْمُ جَوْهَرَانِ مُؤْتَلِفَانِ^(١) ، وَعَبَّرَ عَنِ الجِسْمِ بِأَنَّهُ
 المَجْتَمِعُ ، وَأَنَّهُ هَكَذَا فِي عَرُوفِ اللُّغَةِ ، فَلَا يُسَمَّى جِسْمًا غَائِبًا وَسَاهِدًا إِلَّا مَا
 كَانَ مُجْتَمِعًا^(٢) .

ومما كان يُبَيِّنُهُ أَنَّ مَنْ أَنْكَرَ وجودَ الأَعْرَاضِ ، فَإِنَّهُمْ مَعَ إِذْرَاقِهِمُ لِلأَلْوَانِ
 مَثَلًا إِلَّا أَنَّهُمْ جَهِلُوا أَنَّ الأَلْوَانَ غَيْرَ الأَجْسَامِ فَظَنُّوْهَا عَيْنَهَا ، فَأَنْكَرُوا
 عَرَضِيَّتَهَا ، فَالأَعْرَاضُ لَيْسَتْ عَيْنَ الأَجْسَامِ ، وَإِنْكَارُهُمْ هَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ
 عَيْنِيَّتَهَا ؛ لِأَنَّ الوَاحِدَ قَدْ يَعْلَمُ الشَّيْءَ مِنْ جِهَةٍ وَيَجْهَلُهُ مِنْ جِهَةٍ ، فَهُمْ عَلِمُوا
 الأَعْرَاضَ مِنْ حَيْثُ هِيَ الأَلْوَانُ وَجَهِلُوا أَنَّهَا لَيْسَتْ عَيْنَ الأَجْسَامِ^(٣) .

٩ - لم يكن يُنكِرُ وجودَ مُحَدَّثٍ لا جِسْمٍ ولا عَرَضٍ ولا جَوْهَرَ :

قال ابن فورك رحمه الله : « وَكَانَ - الأَشْعَرِيُّ - يَقُولُ : إِنَّ المُحَدَّثَاتِ
 وَإِنْ لَمْ تَخْلُ مِنْ أَنْ تَكُونَ جِسْمًا أَوْ عَرَضًا أَوْ جَوْهَرًا ، فَإِنَّهَا لَمْ تَكُنْ مُحَدَّثَةً
 لِذَلِكَ ، وَإِنَّمَا يُوصَفُ بَعْضُهَا بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ لَمَّا ذَكَرْنَا ، وَبَعْضُهَا جِسْمٌ لَمَّا فِيهَا
 مِنَ التَّأْلِيفِ ، وَبَعْضُهَا عَرَضٌ بِأَنَّهُ يَغْرِضُ فِي الجِسْمِ وَالجَوْهَرَ ، وَلَا يَنْكُرُ أَنْ
 يُوجَدَ مَوْجُودٌ يَخْلُو مِنْ هَذِهِ الأَوْصَافِ ، كَمَا لَا يُنكِرُ أَنْ يُوجَدَ مَوْجُودٌ وَلَا
 يَكُونُ مُحَدَّثًا^(٤) .

(١) المصدر نفسه ٢٠٦ ، وانظر أيضًا ٢٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ٢٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ٤٠ وانظر أيضًا ٢٢٨ .

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ٢١١ ، وانظر أيضًا ٢٩٠ .

وهذا خلافاً لما اشتهر عن مُتقدمي المُتكلِّمين عموماً أنَّهم يُنكِّرون وجود ما ليس بجوهر ولا عرض، أي يُنكِّرون المجرِّدات، فهذا هو الأشعري لا يُنكر وجود ما ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، ولا يحصر الوجود المحدث بذلك، فإن جوهر الإحداث لا يستلزم تلك الحقائق بالضرورة.

١٠ - لا يتوقف حدوث الحادث على محل :

وفي ذلك مخالفة صريحة لمقولة اشتهرت عن الفلاسفة أنَّ الحدوث يستلزم المادة والمدة، ولكن الأشعري أنكر ذلك وقال فيما بينه عنه ابن فورك : « وهكذا قولنا في الحادث إذا حدث في أصل أنه إن كان مما يقتضيه كتحو اقتضاء الأعراض محالها فذلك حكم واجب لها، وكونها أعراضاً يقتضي ذلك حيث ما كان وأينما وجد. فأما محالها فلا تقتضي محالاً، وهي بهذا الوصف مُبينة للأعراض، وإذا كان كذلك لم يجوز أن يقتضى بأنه لا يحدث حادث إلا في أصل على معنى أنه لا يحدث إلا في محل، اللهم إلا أن يريد المرید بقوله : « لا يحدث حادث إلا من شيء أو عن شيء أو من أصل أو عن أصل »، أنه لا بد له ممن يحدثه، فهو كذلك وهو صحيح. ولكنه ليس كل حادث يقتضي ما يحدث فيه، وإن كان كل حادث يقتضي ما يحدث منه، والحادث يوجب ذلك، ويقتضي شمول هذا الحكم كل حادث من حيث حدوثه»^(١).

وهذا الكلام يُعبر عن أصالة وحدة نظر ودقة منهجية، واختراز ما بعده اختراز في الإطلاقات، فهو يُراعي - رحمه الله - كل ما ينبغي أن يُراعيه في النظر والبحث والاستدلال.

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٩١.

ولا شك أن هذا القول يُبطل قول الفلاسيقة الذين اشترطوا للحادث أن يسبقه مدة ومادة، فقالوا بقدّم الزمان والهَيُولي، ووافقهم غيرهم ممن قال إنه لا وجود إلا لله تعالى، وكل ما عداه من الحوادث لا بد لها من محل، ومحل وجودها هو عين وجود الله تعالى، فهي قائمة بالله على هذا المعنى، فهو الكل وكل حادث له قيد، فلذلك منع أن يحدّ الله تعالى أحدًا لأنه لا يحيط بحدوده أحد.

١١ - مفهوم العادة والترتب بين أجزاء الوجود :

هذه المسألة من أهم مواضع النزاع بين الفلاسيقة والمُتكلِّمين، وإن وجدنا بعض الفلاسيقة يقولون بما قال به المُتكلِّمون في ذلك^(١)، وقد اشتهر عند كثير من الباحثين نسبة هذه المسألة إلى الإمام الغزالي كما لو كان هو من حقّقها أو أول من قال بها، والحقيقة أن تحقيقها وبناء كثير من الأصول عليها يرجع الفضل فيه إلى الإمام الأشعري، وهذا لا يعني مطلقاً أنه أول من اخترع هذه الفكرة بل هي موجودة قبله، ولكنه استثمرها واعتنى بها وخرّج عليها كثيراً من الأصول، فأخذها عنه طلابه وأتباعه ومنهم الغزالي، رحمهم الله أجمعين.

والحقيقة أن المُنصِّف يعرف بعد البحث أن الإمام الأشعري قد رَفَع هذه المسألة من مجرد قول إلى أساسٍ لنظرية متكاملة يتم بها تفسير كثير من ظواهر العالم وأفعال الله تعالى، وبها يحصل الانسجام الهائل بين ما تُبْرهن عليه العقول وبين ما تُقرّره الشريعة والتقول.

وحاصل هذه المسألة أن الترابط بين أجزاء العالم ليس على طريق العلية

(١) كما حققه بعض الباحثين عن مالبرانش الفيلسوف المسيحي الديكارتي المعروف.

والمغلوبيّة، ولا على طريق التولد، بل كلّ أجزاء العالم ترتبها على الوضع المشاهد بإزادة الفاعل المُختار، ولا مُوجب على الله تعالى في أفعاليه التي يفعلها، فلو أَرَادَ - عَزَّ وَجَلَّ - إيجاد العالم على صورة أخرى لما منَعَ منه مانع أبداً، وهذا يستلزم الخلاف الأصلي بين المتكلمين والفلاسفة القائلين بأنّ العالم صادر عن الواجب على طريق العليّة، فلا صورة مُمكنة له إلا ما حصل له بالفعل، ولذلك فإيجاد عالم غير العالم الحاصل مُحال بهذا الاعتبار، أما عند المتكلمين فإيجاد عالم غير المشاهد مُمكن، ومن مقدورات الله تعالى .

قال الإمام الأشعريّ على ما نقله عنه ابن فورك: «إنّ الحوادث كُلّها مُختَرَعَةٌ لله تعالى ائبداً وائبداءاً من غير سبب يُوجبها ولا علة تُولدها، وأنّه ما من عرض فعله مع عرض أو بعد عرض أو قبله إلا وكان جائزاً أن يفعلهُ مع خلافه أو على خلاف ذلك الوجه في التّقدم والتأخّر»^(١).

والأصل الذي يُبنى عليه أن لا فاعل إلا الله تعالى، بمعنى لا مُوجد لشيء من الموجودات إلا الله تعالى^(٢)، وأنّ الله تعالى يُوجد الشيء وصِفاته التي هو عليها، لا مخصّص لهذه القاعدة، وعلى ذلك كان يخرج خلق الله تعالى لأفعال العباد، وترتب النتيجة على مُقدّمات النّظر، ومن ذلك مسألتنا التي نحن فيها .

وبعض الكتاب يلزم الإمام الأشعريّ بأن هذا القول يستلزم السّفسطة وإمكان وجود المُحالات كعرض بلا جوهر وغير ذلك، ولكن العارف بحقيقة مذهب الأشعريّ يعلم أنّ هذه الإلزامات لا تُعبّر إلا عن عدم فهم أصحابها لما قاله .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٣١ .

(٢) المصدر نفسه ٢٨ .

ولزيادة إيضاح قوله وبيان دقته، نَسْأَلُ: هل هذا الإمكان الذي يقول به الأشعري مطلق بلا زابط ولا قيد، حتى يستلزم ذلك الذي زعموه.

والجواب تأخذه من كلام الأشعري نفسه، فإنه كان إذا قيل له: إذا لم يكن هناك طبيعة موجبة وإنما تحدث هذه الحوادث اختراعاً باختيار المخترع لها، وهو الله عز وجل، فهل يجوز أن يختار اختراعها على غير هذا الوجه. فجواب الأشعري: «إن ذلك على وجه:

- منها ما يقتضي محلاً في حدوثه لنفسه، فلا يجوز حدوثه إلا في محل، كحاجة العرض في حدوثه إلى محل، فهذا الحكم وما شابهه لا يجوز تغيره وانقلابه.

- ومنه ما هو حادث مستغن بحدوثه عن محل وإن كان لا يعقل الآن ولا يرى إلا في محل فإنه جائز أن يخترع لا في محل ويحدث منفرداً عن كل محل، وذلك هو الجوهر الذي يستغني بنفسه عن المحل»^(١).

ثم شرع في مناقشة الفلاسفة القائلين بالطبائع المستلزمة لذاتها، مثلاً صعود النار أو هبوط الثقل إلى أسفل، وما شابه ذلك من لوازم اليوسنة والحرارة والبرودة، فقال إن ذلك كله «ما لم يؤد إلى المحال الذي يبتأ من اجتماع الصدين في المحل أو استغناء المحتاج إلى محل عن المحل، إن ذلك سائغ تبدله وانتقاض العادة فيه، وجائز في القدره حدوث نوعه ومثله وخلافه»^(٢).

ولذلك كان يقول في «حدوث الشبع بعد الأكل والرّي بعد الشرب والجوع والعطش عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص، إن ذلك

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

كُلَّهُ مَخْتَرَعٌ لِلَّهِ تَعَالَى مَخْتَارًا ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَفْعَلَهُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ الْوَجْهَ كَانَ عَلَيْهِ قَادِرًا ، وَلَكِنَّهُ تَعَالَى أَجْرَى الْعَادَةِ فِي إِحْدَاثِ ذَلِكَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ ، وَلَوْ فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ نَقْضًا لِلْعَادَةِ ، وَتَقْضُ الْعَادَاتِ إِنَّمَا يَكُونُ مُعْجَزَاتٍ وَكَرَامَاتٍ وَدَلَالَاتٍ لِلصَّادِقِينَ وَإِبَاتَاتٍ مِنَ الكَاذِبِينَ»^(١) .

وَمِنَ الْبَيِّنِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى هَذِهِ النَّظَرَةِ مِنْ تَجْوِيزِ مَا أُخْبِرَ بِهِ الصَّادِقُ مِنْ أَحْوَالِ الْقِيَامَةِ مِنْ عَدَمِ الْجُوعِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ ، وَمِنْ عَدَمِ وَجْدَانِ التُّخْمَةِ عِنْدَ الْأَكْلِ ، أَوْ عَدَمِ الرُّيِّ عِنْدَ شُرْبِ الْكُفَّارِ الْمَاءِ فِي النَّارِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحْوَالِ .

وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْفَلَسِيفَةَ قَدْ أَنْكَرُوا كَثِيرًا مِنْ تِلْكَ الْأَحْوَالِ وَلَجِئُوا إِلَى تَأْوِيلِهَا وَصَرَفُهَا عَنْ ظَاهِرِهَا مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ ؛ لِظَنِّهِمْ أَنَّ تِلْكَ التَّلَازُمَاتِ تَلَازُمَاتٌ عَقْلِيَّةٌ لَا وَضْعِيَّةٌ بِإِزَادَةِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ .

وَأَنَّ كَثِيرًا مِنْ نَتَائِجِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ الْمُعَاصِرَةِ لَتُذَلَّلُ عَلَى سَدَادِ نَظَرَةِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ ، وَعَدَمِ كَوْنِ التَّلَازُمَاتِ بَيْنَ حَوَادِثِ الْعَالَمِ لِلْأَسْبَابِ الذَّاتِيَّةِ كَمَا كَانَ يَتَوَهَّمُ الْقَائِلُونَ بِذَلِكَ .

أصالة الأشعري في البحث الإلهي

لَا شَكَّ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْإِلَهِيَّاتِ مِنْ أَمِّهِمْ مَقَاصِدَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْفَيْلَسُوفِ عَلَى السَّوَاءِ ، وَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ الْفَيْلَسُوفِ الْمُلْجِدِ وَغَيْرِهِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمُلْجِدَ لَا بُدَّ أَنْ يَهْتَمَّ بِبَحْثِ مَسَائِلِ الْإِلَهِيَّاتِ لِيَتِمَّكَنَ مِنْ تَقْدِيمِهَا وَرَدِّهَا ؛ لِأَنَّ نَظَرَةَ غَيْرِهِ مِنَ الْفَلَسِيفَةِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ تَدُورُ عَلَى مَفَاهِيمِ مَأْخُودَةٍ مِنْ هَذَا الْبَابِ .

وَلِذَلِكَ فَإِنَّمَا نَرَى أَنَّ هَذَا الْمَحَلَّ يُشَكَّلُ مَوْرِدًا مَهْمًا يَتَجَلَّى فِيهِ التَّرَاغُ وَالْأَخْذُ وَالرَّدُّ بَيْنَ النَّاسِ عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهِمْ فِي الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٣٤ .

ولن يَرَال الأمر كذلك ، وإن حَاوَل بعضُ المُفكِّرين الاستِدلال على أنْ اِهْتِمَام البَشَر بالإلهيات سَوف يَضْمَحِلُّ مَعَ نمو الفَلْسَفَة العِلْمَانِيَّة واستقرَارهَا فِيهِمْ ، وشُيُوع التَّنظُّرَة العِلْمِيَّة ، واكْتِشَافِهِمْ مَوَارِد الكَوْن وقَوَائِنَهُ ، مُعَلِّلينَ ذلكَ بِأنَّ الإنسانَ إِنَّمَا يَلْجَأُ إِلَى الإلهِ عِنْدَمَا يَعْجِزُ عَن حَلِّ إِشْكَالَاتِهِ ، وَيَعْجِزُ عَنِ العِلْمِ بِعِلَلِ الأُمُورِ ، أَمَا عِنْدَمَا يَتَّسِعُ مَجَالُ عِلْمِهِ ، فَإِنَّ اِهْتِمَامَهُ بِالإلهِ سَوفَ يَتَلَاشَى تَدْرِيجِيًّا ، وَذلكَ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ مَفْهُومَ الإلهِ لا مَضْدُوقَ لَهُ فِي الحَارجِ ، وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ اخْتَرَعَهُ الإنسانُ لِسَدِّ حَاجَةٍ ، فَتَزُولُ بِزَوَالِهَا .

والفَيْلَسُوفُ الإلهي والمُتَكَلِّمُ لا يُوافِقَانِ على بِلْكَ التَّنظُّرَة لَمَّا ثَبَّتَ عِنْدَهُمَا مِن وُجُودِ الإلهِ وتأثيرِهِ فِي العالَمِ ، وَذلكَ بِغَضِّ التَّنظُّرِ عَن طَرِيقَةِ تَصَوُّرِ القَرِيبِينَ لِبَعْضِ التَّفَاصِيلِ ، قَلَّتْ أَوْ كَثُرَتْ .

وسَوفَ نُورِدُ هُنَا بَعْضَ البُحُوثِ الَّتِي قامَ بِهَا الإِمَامُ الأَشْعَرِيّ فِي بابِ الإلهياتِ ، لِتُبَيِّنَ أَنَّ هَذَا الإِمَامَ كانَ ذَا أَصَالَةٍ عَظِيمَةٍ فِي بَحْثِهِ ، وَكانَ ذَا جِدَّةٍ فِي تَدْقِيقِهِ وَتَثْبِيحِهِ .

١ - مَعْرِفَةُ اللَّهِ ؛ اِكْتِسابُ لا ضَرُورَةَ :

كانَ يَقُولُ : « لو كانَتِ المَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى ضَرُورَةَ لَكانَ النَّاسُ جَمِيعًا مُضْطَرِّينَ إِلَيْهَا ؛ لِأَنَّ ضَرُورَاتِ المَعْرِفَةِ إِذا لَمْ تَتَعَلَّقْ بِأَسْبَابِ الحَواسِّ والأَحْبارِ فَهِيَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ العُقلاءِ ، وَلَوْ جازَ لِمَدَّعٍ أَنْ يَدَّعِي ذلكَ لَجازَ لِمَدَّعٍ أَنْ يَدَّعِي أَنَّهُمْ مُضْطَرَّونَ إِلَى العِلْمِ بِالنَّبِيِّ ﷺ » (١) .

وَكانَ يَسْتَدَلُّ على أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى اِكْتِسابُ أَنَّها مَأْمُورٌ بِها ، والأَمْرُ لا يَتَعَلَّقُ بِنوعِ الضَّرُورَةِ (٢) .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٤٨ .

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٤٩ .

٢ - أوّل الواجبات :

ذكر ابن فُوزك أنّ الأشعريّ كان أحياناً يقول : إنّ أوّل الواجبات النَّظْرُ المؤدّي إلى المعرفة ، وأحياناً كان يقول : إنّ أولها المعرفة بالله على شرط تَقْدَم النَّظْرُ^(١) .

وكان الأشعريّ يَعتَمِدُ عِدَّةَ طُرُقَ لمعرفة الله تَعَالَى ، منها النَّظْرُ في العَالَمِ مِن حَيْثُ حَدُوثُهُ ، كما سيأتي التَّنْقُلُ عنه ، ومنها النَّظْرُ في المَخْلُوقَاتِ مِن حَيْثُ اكْتِمَالُهَا فِي الخَلْقِ وَتَدْرُجُهَا فِي ذَلِكَ وَهَذَا يَسْتَدْعِي خَالِقًا لَهَا ، كما قَالَ : « إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ : مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لِلخَلْقِ صَانِعًا صَنَعَهُ ، وَمُدَبِّرًا دَبَّرَهُ ؟ قِيلَ لَهُ : الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ فِي غَايَةِ الكَمَالِ وَالتَّمَامِ ، كَانَ نُظْفَةً ثُمَّ عَلَقَةً ثُمَّ لَحْمًا وَدَمًا وَعَظْمًا ، وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يَنْقَلِ نَفْسَهُ مِنْ خَالٍ إِلَى خَالٍ ... إلخ »^(٢) . وكل ذلك يدلّ على احتياج الإنسان إلى صانع مع حدوثه واحتياجه .

٣ - طريقة النَّظْرِ لمعرفة الله تَعَالَى :

وَصَّحَ الإمام الأشعريّ طَرِيقَةَ النَّظْرِ لمعرفة الله تَعَالَى ، بقوله : « إِنَّ لِكُلِّ مَنْظُورٍ فِيهِ نَظْرًا ، وَلِكُلِّ مَحْكُومٍ لَهُ بِحُكْمٍ عِلْمٌ يَقَعُ عَنِ نَظَرٍ مَخْصُوصٍ ، وَذَلِكَ كَنَحْوِ مَا يَقَعُ مِنَ العِلْمِ بِوُجُودِ العَرَضِ عَنِ النَّظَرِ فِي أَحْوَالِ الجِسْمِ ، وَالتَّفَكُّرِ فِيهَا يَتَغَيَّرُ عَلَيْهِ وَيَتَعَاقَبُ مِنَ الأَوْصَافِ وَمَا يَسْتَحِقُّ مِنْهَا لِلنَّفْسِ وَالمَعْنَى . ثُمَّ النَّظْرُ فِي حَدُوثِ ذَلِكَ نَظْرٌ ثَانٍ عَلَى حُكْمٍ مَخْصُوصٍ وَيَحْدُثُ

(١) المصدر نفسه ٢٥٠ .

(٢) الأشعري : كتاب اللُّمَعِ فِي الرَّدِّ عَلَى أَهْلِ الرِّبَيعِ وَالبَدْعِ ، تَحْقِيقُ حَمُودَةَ غَرَابَةِ ، مَكْتَبَةُ الكَلْبِيَّاتِ الأَزْمَرِيَّةِ ، ١٨ .

عنه عِلْمٌ خِلاف ذلك العِلْمِ ، وكذلك النَّظَرُ في أَنْ مَا اِحْتَمَلَ الحَوَادِثُ لا يَنْفَكُ منها ، ولا يَصِحُّ أَنْ يَسْبِقَهَا ، فَلهُ طَرِيقَةٌ مَخْصُوصَةٌ ، ويحدث عنه عِلْمٌ مَخالفٌ لما تَقَدَّمَ . ثمَّ يحدث عَنِ النَّظَرِ في مَجْمُوع ذلك العِلْمِ بِحُدُوثِ الجِسْمِ ، ثمَّ يحدث عَنِ النَّظَرِ في مَعْنَى الحُدُوثِ وَتَحْقِيقِهِ وَاغْتِيارِ أمرِهِ هَلْ يَسْتَعْنِي بِحُدُوثِهِ بِنَفْسِهِ أم يَحْتَاجُ إلى غَيْرِهِ عِلْمٌ آخَرَ ، وهو العِلْمُ بِالمَحْدِثِ ؟ ثمَّ النَّظَرُ في صِفاتِ المَحْدِثِ وما يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْها مِمَّا يَقْتَضِي كَوْنَهُ عَلَيْها صِحَّةَ الفِعْلِ مِنْهُ . ثمَّ ما يَجِبُ في صِفاتِهِ مِنَ الأَحْكامِ وَالْحَقائِقِ التي تَجِبُ لَهُ ، وَيَنْفَرِدُ بِها عَمَّا سِوَاهِ مِنَ المَوْصُوفِينَ بِمِثْلِهِ»^(١) .

وكان الأَشْعَرِيُّ يُقَرِّرُ أَنْ ما حَصَلَ مِنْ عُلُومٍ وَمَعَارِفٍ لِلْمُتَكَلِّمِينَ إِنما حَصَلَ لَهُمُ بِالسَّيرِ في هَذَا الطَّرِيقِ ، «وَأَنَّ مَعَارِفَ أَهْلِ النَّظَرِ مِنَ المُحَقِّقِينَ مِنَ المُتَكَلِّمِينَ جاريةٌ مَجْرَى ما حَدَثَ عَنْ مِثْلِ هَذَا النَّظَرِ عَلَى التَّفْصِيلِ»^(٢) . ولم يُوجِبْ عَلَى النَّاسِ القُدْرَةَ عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْ هَذِهِ المَعَانِي ، بل أَوْجَبَ عَلَيْهِمُ إِتقانَها في أَنفُسِهِمْ ؛ لِكَي يَعْصِمُوا أَنفُسَهُمْ في الآخِرَةِ . قال ابنُ فُورَكٍ : «وكان يقول : لَيْسَ الغَرَضُ في هَذَا البَتابِ تَرْتِيبُ العِبارَاتِ وَتَحديدُ الرِّسُومِ عَلَى الوَجهِ الَّذِي رَسَمَهُ المُصَنِّفُونَ لِلتَّقْرِيبِ عَلَى الناظِرِ والمُسْتَمِيعِ ، بل الغَرَضُ أَنْ تُسَلَّمَ جُمْلَةً هَذِهِ الطَّرِيقَةَ فَإِنَّمَا هِيَ المُرْشِدَةُ إلى الحَقِّ ، فَإِذا خَطَرَ ذلكُ بالبَتابِ ، فَعَجَزُ العِبارَةِ لا يُؤَثِّرُ ولا يَبْخَسُهُ حَظًّا مِنَ المَعْرِفَةِ إِذا تَوَفَّرَتْ عَلَيْهِ دَواعِي النَّظَرِ وَسَلِمَتْ لَهُ أَشْبابُهُ ، وَتَمَّتْ لَهُ أَحْكامُهُ»^(٣) .

ثمَّ عَلَّقَ ابنُ فُورَكٍ عَلَى هَذَا القَوْلِ الدَّقِيقِ : «وَلذلكَ كانَ لا يَحْكُمُ عَلَى

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٥٠-٢٥١ .

(٢) المصدر نفسه ٢٥١ .

(٣) المصدر نفسه ٢٥١ .

من عدل عن هذه العبارات ، ولم يُحسب استعمالها بأنهم غير عالمين بالله تعالى ولا مؤمنين به ، وقد بينا من مذهبه خاصة أنه كان يقول في الإيمان بالله تعالى إنه هو التصديق بالقلب ، وليس للعبرة في ذلك مدخل إلا على طريق الدلالة بها عليه ^(١) .

وهذا يدل على أن الإمام الأشعري كان يُصرح أن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالرسوم والألفاظ كما يتوهمه كثير من المشتغلين في هذا الزمان .

٤ - قواعد شاملة للبحث في صفات الله تعالى :

كان من ميزة الإمام الأشعري أنه يضع القواعد العامة التي تكون لمن بعده نبراساً وطريقة يقيس عليها ، ولا شك أن هذا مما يُفيد أتباع طريقته في اكتناه سيرها والسير على منوالها ، والعلماء الذين يكتفون بالقاء نتائج الأحكام إلى طلابهم دون الاهتمام ببيان الطريقة التي توصلوا إليها ، فإن أثرهم غالباً لا يتعدى إلى غير طلابهم إلا قليلاً ، بخلاف من اهتموا بطريقة النظر مع اهتمامهم بالأحكام ونتائج تلك الطريقة ، فإن أثرهم يمتد .

ومما بينه الإمام الأشعري في أصول النظر في الإلهيات ، ما نقله عنه الإمام ابن فورك : « فأما صفات الله تبارك وتعالى فإنها على نوعين :

- منها ما يُعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها ، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة .

- ومنها ما يثبت له لاكتفاء صفات النقص عن ذاته ، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء .

فأما ما يثبت من طريق الخبر ، فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٥١ .

تُعْتَقَدُ خَبْرًا وَتُطْلَقُ أَلْفَاظُهَا سَمْعًا، وَتُحَقَّقُ مَعَانِيهَا عَلَى حَسَبِ مَا يَلِيْقُ بِالْمَوْصُوفِ بِهَا، كَالْيَدَيْنِ وَالْوَجْهِ وَالْجَنْبِ وَالْعَيْنِ، لِأَنَّهَا فِينَا جَوَارِحُ وَأَدْوَاتٌ وَفِي وَصْفِهِ نُعُوتٌ وَصِفَاتٌ، لَمَا اسْتَحَالَ عَلَيْهِ التَّرْكِيبُ وَالتَّأْلِيفُ، وَأَنْ يُوصَفَ بِالْجَوَارِحِ وَالْأَدْوَاتِ.

فَأَمَّا مَا يُوصَفُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ الْفِعْلِ كَالِاسْتِثْوَاءِ وَالْمَجِيءِ وَالتَّرْوِيلِ وَالِإِثْنَانِ، فَإِنَّ أَلْفَاظَهَا لَا تُطْلَقُ إِلَّا سَمْعًا وَمَعَانِيهَا لَا تُثَبَّتُ إِلَّا عَقْلًا، وَتُسْتَفَادُ أَسْمَاءِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ بِإِخْتِبَارِهِ عَنْهَا بِذَلِكَ.

فَمَا جَاءَ بِهِ الْكِتَابُ أَوْ وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُتَوَاتِرَةُ أُجْرِي أَمْرُهَا عَلَى ذَلِكَ، وَمَا وَرَدَتْ بِهِ أَخْبَارُ الْآخَادِ فَإِنَّ التَّجْوِيزَ مُعَلَّقٌ بِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ دُونَ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ^(١).

فَهَذَا النَّصُّ كَمَا تَرَى عِبَارَةً عَنْ قَاعِدَةٍ شَامِلَةٍ لِحَوَائِبِ الْمَوْضُوعِ الَّذِي يُعَالِجُهُ الْأَشْعَرِيُّ، وَهَذَا هُوَ يُوضِّحُ كَيْفَ تُعَالَجُ الصِّفَاتُ، وَبِأَيِّ شَيْءٍ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهَا عَلَى حَسَبِهَا، وَيُوضِّحُ أَيْضًا كَيْفِيَّةَ فَهْمِ التَّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي الشَّرِيعَةِ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالصِّفَاتِ وَالتَّعْوِبِ الْإِلَهِيَّةِ.

الْأَشْعَرِيُّ إِذَا يُمَارِسُ وَضْعَ الْقَوَائِدِ الْكُلِّيَّةِ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: يُمَارِسُ التَّنْظِرَ فِي الْمَنْهَجِ وَالطَّرِيقَةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَّبَعِي أَنْ تُتَّبَعَ، وَهَذِهِ السَّمَةُ لَا يَقْدَرُ عَلَيْهَا إِلَّا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَأَطْرُقُ أَنَّ هَذِهِ السَّمَةَ فِيهِ مِنْ أَهَمِّ السَّمَاتِ الَّتِي أَثَرَتْ فِي مَنْ حَوْلَهُ وَمِنْ بَعْدِهِ فَاتَّخَذُوهُ إِمَامًا، فَلَمْ يَكْتَفِ بِإِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ، بَلْ يُقَالُ هَذَا الْقَوْلُ جَائِزٌ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ، بَلْ قَامَ أَيْضًا بِتَوْضِيحِ مَنْشَأِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ بُوْعِي تَامٍ وَتَنْبِهِ إِلَى مَا يَقُومُ بِهِ، فَهُوَ يُؤَسِّسُ لِاتِّبَاعِهِ خُطَّةَ مَدْرَسَةِ بَحْضُورِ ذَهْنٍ وَوَعْيٍ رَاسِخِينَ لَا تَجِدُ لَهَا مِثْلًا لَدَى غَيْرِهِ.

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٤١.

٥ - الفصل بين تصوّر الإلهي والإنساني :

سَبَقَ مَعَنَا أَنَّ الإِمَامَ الأَشْعَرِيَّ يَصِفُ وجودَ الله تَعَالَى بِالْقَدَمِ ، وَأَنَّهُ مَنَعَ إِطْلَاقَ ذَلِكَ الوَصفِ عَلَى غَيْرِهِ تَعَالَى ، وَهَذِهِ أَوْلَى المَسَائِلِ الَّتِي يَتَضَحُّ بِهَا أَنَّ الإِمَامَ الأَشْعَرِيَّ يُعَايِرُ بَيْنَ الوجودِ الإلهي والبشري الحادِثِ .

فَهُوَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَقْبَلَ قَوْلَ مَنْ يَقُولُ : إِنَّ الوجودَ الإلهي عَيْنَ الوجودِ البشري ، أَوْ إِنْ الوجودَ الحادِثِ مَا هُوَ إِلَّا أَحْكَامٌ قَائِمَةٌ بِعَيْنِ الوجودِ الإلهي أَوْ مَظَاهِرُ أَوْ تَجَلِّياتُ إِشْرَاقِيَّةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ تَعْبِيرَاتِ .

بَلْ إِنَّكَ تَرَاهُ يُصْرِحُ بِالغَيْرِيَّةِ فِي حَقِيقَةِ الوجودِ المَتَحَقِّقِ خَارِجًا ، وَفِي أَحْكَامِ الوجودِ ، وَلِذَلِكَ كَانَ يَقُولُ : « إِنَّ البَارِيَّ عَزَّ وَجَلَّ غَيْرٌ لِلخَلْقِ لِنَفْسِهِ وَأَنْفُسِ الخَلْقِ ، وَكَذَلِكَ مَخَالَفٌ لِلخَلْقِ لِنَفْسِهِ وَأَنْفُسِ الخَلْقِ »^(١) . فَالتَّعَايُرُ إِذَا تَعَايُرَ ذَاتِي فِي الحَقِيقَةِ وَلَيْسَ فِي المَكَانِ وَالزَّمَانِ ، فَإِنَّهُمَا مُحَالَانِ عَلَى الله تَعَالَى ، فَقَدْ قَالَ الأَشْعَرِيُّ بِنَفْيِ الزَّمَانِ عَنِ الله تَعَالَى كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ فُورْكَ : « وَكَانَ يُنْكِرُ قَوْلَ مَنْ قَالَ : إِنَّ مَعْنَى الباقِي مَا أَتَى عَلَيْهِ وَقَتَانِ ، وَيَقُولُ : إِنَّ ذَلِكَ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لاسْتَحَالَ أَنْ يُوصَفَ بِالبَقَاءِ إِلَّا مَا جازَ عَلَيْهِ مُرُورُ الأَوْقَاتِ ، وَذَلِكَ يَحِيلُ كَوْنُ البَارِي تَعَالَى بَاقِيًا »^(٢) .

وَالوجودَ الإلهي لَا يُشْبِهُ المَخْلُوقَاتِ ؛ لَا مِنْ جِهَةٍ وَلَا مِنْ جَمِيعِ الجِهَاتِ ، وَالمُرَادُ بِالجِهَةِ الوَصفِ لَا الحَدَّ وَالمُنْتَهَى وَالمُطَّرَفَ ، قَالَ الأَشْعَرِيُّ : « فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : لِمَ زَعَمْتُمْ أَنَّ البَارِيَّ سُبْحَانَهُ لَا يُشْبِهُ المَخْلُوقَاتِ ؟ قِيلَ لَهُ : لِأَنَّهُ لَوْ أُشْبِهُهَا لَكَانَ حُكْمُهُ فِي الحَدِثِ حُكْمَهَا ، وَلَوْ أُشْبِهُهَا لَمْ يَخُلْ مِنْ أَنْ يُشْبِهُهَا مِنْ كُلِّ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ٢٣٩ .

الِجِهَاتِ أَوْ مِنْ بَعْضِهَا ، فَإِنَّ أَشْبَهَهَا مِنْ كُلِّ الْجِهَاتِ كَانَ مُحَدَّثًا مِثْلَهَا ، وَإِنْ أَشْبَهَهَا مِنْ بَعْضِهَا كَانَ مُحَدَّثًا مِنْ حَيْثُ أَشْبَهَهَا ، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمُحَدَّثُ لَمْ يَزَلْ قَدِيمًا ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] . وَقَالَ تَعَالَى : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ ^(١) [الإخلاص : ٤] .

وَلَأَنَّ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ كَانَ يَعْتَبِرُ التَّغَايُرَ وَعَدَمَ التَّسَاوِي فِي الوجودِ وَفِي صِفَاتِ الوجودِ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَخَلْقِهِ أَصْلًا عَظِيمًا مِنْ أَصُولِ التَّوْحِيدِ ، فَإِنَّهُ لِذَلِكَ اخْتَارَ مَذْهَبَهُ الْمَشْهُورَ بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَوْصَافِهِ لَا يَتَعَدَى فِيهَا التَّوْقِيفَ الْوَارِدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ ، وَعَلَى هَذَا وَجِبَتْ التَّفَرِيقَةُ بَيْنَ أَسْمَاءِ الْمُحَدَّثِ وَأَسْمَاءِ الْقَدِيمِ ^(٢) .

وَلَا تَكَادُ تَجِدُ لَهُ تَرَدُّدًا ، وَلَا لِأَصْحَابِهِ لَفْظًا يَحْتَاجُ إِلَى تَفْصِيلٍ فِي الصِّفَاتِ الَّتِي يُثْبِتُهَا الْعَقْلُ أَيْضًا ، وَجَاءَ بِهَا الشَّرْعُ ، فَكَلَامُهُمْ فِيهَا وَاضِحٌ مُفَصَّلٌ لَا إِجْمَالَ فِيهِ ، وَلَا لَبْسَ عَلَى مَنْ أَطَّلَعَ أَذْنَى أَطْلَاعٍ عَلَى كُتُبِهِمْ ، وَلَكِنَّ الْأَمْرَ يَحْتَاجُ إِلَى إِضْحَاحٍ فِي الْمَعَانِي الَّتِي لَا يَقْتَضِي الْعَقْلُ إِثْبَاتَهَا ، وَتَرَدُّدَ بِهَا أَسْمَاءَ فِي الشَّرْعِ .

وَهَا هُوَ الْإِمَامُ ابْنُ فُورَكٍ يُوضِّحُ مَذْهَبَهُ فِيهَا عَلَى أَجْلَى مَا يَكُونُ بَحِيثًا لَا يَثْرُكُ مَجَالًا لِقَائِلٍ : « وَكَانَ يَقُولُ فِي الْأَسْمَاءِ الَّتِي تَرَدُّ بِالْمَعَانِي الَّتِي لَا يَقْتَضِي الْعَقْلُ إِثْبَاتَهَا لَهُ ، أَنَّهُ لَوْ وَرَدَ الْخَبَرُ بِأَكْثَرِ مَا وَرَدَ الْخَبَرُ بِهِ لَصَحَّ ، وَكَانَتْ مَعَانِيهِ مُصَحَّحَةً عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَلِيقُ بِهِ فِي صِفَتِهِ وَنَعْتِهِ ، فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذُكِرَ فِي الْكِتَابِ الْمَوْجَزِ فِي آخِرِ بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ :

(١) الْأَشْعَرِيَّ : الْمَلْع ٢٠ .

(٢) ابْنُ فُورَكٍ : مَجْرَدُ الْمَقَالَاتِ ٤٢-٤٤ .

إِنْ قَالَ قَائِلٌ أَتَجِيزُونَ أَنْ لَوْ وَرَدَ الْخَبْرُ بِأَنَّهُ جِسْمٌ أَوْ مُتَحَرِّكٌ كَمَا وَرَدَ بِأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ وَوَجْهًا وَعَيْنَيْنِ؟

فَأَجَابَ بِأَنَّ ذَلِكَ لَوْ وَرَدَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَلِيقُ بِهِ لَكَانَ غَيْرَ مُنْكَرٍ ، لَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ مَحَلٌّ لِلْحَرَكَةِ وَأَنَّهُ مُؤَلَّفٌ ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ فِعْلٌ الْحَرَكَةِ وَأَنَّهُ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ مُسْتَعْنٍ عَنْ غَيْرِهِ»^(١).

إِذَا فَالْأَشْعَرِيُّ جَازِمٌ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُغَايِرٌ لِخَلْقِهِ ، لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَضْفُ الْجِسْمِيَّةِ وَالْحَرَكَةِ ، وَلَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ صِفَاتٌ حَادِثَةٌ ، وَأَنَّ مَا وَرَدَ فِي التَّقْلِ مِمَّا يُوهِمُ ذَلِكَ فَلَا بَدَّ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى مَعْنَى يَلِيقُ بِاللَّهِ تَعَالَى .

هذه المسائل - وإن كانت قليلة العدد - فإنها - كما أراها - توضح منهجية هذا الإمام في الإلهيات على نحو كافٍ بحسب هذا المقام ، وتدل على أنه كان صاحب نظرة عميقة وذا أصالة في النظر العقدي .

تأملات في فكر الأشعري في مبحث النبوات

النبوة من أركان الدين الوثقى ، ولم يختص بمناقشة النبوات وخصائصها وأحكامها المتكلمون فقط ، بل إن الفلاسفة قديماً وحديثاً اهتموا بها أيما اهتمام ، فإن الآثار المترتبة على النبوات - سواء سلم بها الفلاسفة أم لم يسلموا - لا يمكنهم أن يهملوا البحث فيها ، سلباً أو إيجاباً ، ولذلك فإننا نرى الفلاسفة يحاولون تحليل ما نُسب إلى الأنبياء ، فبعضهم يرجعها إلى أمور طبيعية ، فيجعل النبوة مكتسبة ، وبعضهم ينكر هذه المظاهر بحجة عدم التسليم بالنقل ، أو لأن النقل يخالف المعقول المطرد من قوانين العالم ،

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٥٨ .

وبعض المتفلسفة يُنفيها من أصلها ؛ لأنه يُنفي وجود الخالق أو يقول بوجوده ولكن يُنفي أي علاقة بينه وبين العالم . وهكذا نرى مواقف الفلاسفة مُختلفة إزاء النبوات وأحكامها .

ولكن المتكلمين وبعض الفلاسفة يَخْتَوْنَ في النبوات بناءً على التسليم بها ، ومحاولة تأييد وقوعها ، والبرهان على عدم التعارض بينها وبين الأحكام العقلية ، ولذلك فإنهم يشككون في ذلك طرقاً مُتنوعة ، ويحاولون البحث في حقيقة القوانين الكونية وتحليلها بصورة لا تتعارض بها مع ما هو منقول عن الأنبياء والرسل من خوارق العادات والوحي وغير ذلك من الأنباء كالإخبار باليوم الآخر وما يترتب فيه من حساب وتوابه .

فهذا البحث إذا مما يشترك فيه الفيلسوف والمتكلم ، كلٌ من وجهة نظره ، وبناءً على القواعد التي يُسلم بها .

فلننظر كيف عالج الإمام الأشعري بعض أهم المسائل المتعلقة بذلك .

حول مفهوم النبوة والوحي عند الأشعري :

يشتق الأشعري اسم النبي إما من النبوة وهي المحل المرتفع ، أو من النبأ بمعنى المنبأ من الله تعالى بالوحي .

وكان يقول : إن الرسول هو المرسل ، والرسول هو من يُرسل إلى الخلق ويوجب عليه تبليغ الرسالات ويؤمر الخلق بطاعته وأتباع أمره ، وأما النبي فقد لا يُرسل ولا يُؤمر بتبليغ رسالة ، ولكنه يُنبأ فيؤمر بالإعلان عن نفسه ليُعرف وترتفع مكانته بين الناس . ولا يعني ذلك أن النبي غير مأمور بالتبليغ مُطلقاً ، بل إنه غير مأمور بتبليغ رسالة جديدة ، ولكنه يكون مأموراً بلا ريب بتبليغ رسالة من سبقه من الرسل ، خلافاً لمن فهم أن النبي على هذا التعريف لا يكون مأموراً بالتبليغ مُطلقاً فشنع على الأشعري وعلى من قال بذلك .

ولا يُعتقد الأشعريّ جواز إرسال النساء، كما لا يُجيزُ إمامتهنَّ، كما لا يُجيزُ إمامة العبد وناقص الحسن^(١).

وكلُّ رسولٍ نبيٍّ وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً، ويجوزُ نبوةُ النساء، وكان يقولُ بأنه كان في النساء أربع نبيّات ولم يكن فيهنَّ رسولٌ، وقد خالفه في ذلك جمّاهير أصحابه.

وإرسال الرسل إلى الخلق غير واجب، بناءً على أضليه؛ أنه لا واجب على الله تعالى، والإرسال لمصلحة الخلق لا المرسل، ولا يجب على الله تعالى تكرير الرسل، والرّسالة أشرف من الولاية وأرفع مكاناً، خلافاً لمن توهم أن مرتبة الولاية أرفع شأنًا منها. ولم يكن يُجيزُ المعاصي على الأنبياء بعد النبوة، وكلّ ما ورد مما يَضْعُب تأويله، يُحمَل على ما قبل النبوة عنده^(٢).

والرّسالة والنبوة غير كشيبة، ولا هي مُختصةٌ بسببٍ ترجع إليه، بل هي ائتياء وفضلٌ وكرامةٌ من الله - عزّ وجلّ - يختص بها من يشاء من خلقه.

والنبوة قد خُتِمت بالنبي عليه الصلاة والسلام، وكان يُستدلّ على النبوات بطرقٍ منها: «أن تظهر عليه المعجزات وهي الأمور التي تحدث ناقضةً للعادة المتقدمة عند دعوى الرسول الرّسالة، ومنها تصديقُ ذي المعجزات له، ومنها أن يحدث علم ضروريٌّ للمبعوث إليه بصديقه في رسالته، ومنها أن يُنشر به من قبله من الرسل، ويُعرف بأوصافه وبعينه في وقته وزمانه واسميه وحاله»^(٣).

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٧٦.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا معناه أن الأشعري يقول : إنه لا بد من وجود دليل ظاهر على دعوى النبوة ، ولا يكفي مجرد دعوى الكشف والترقي في الدرجات ، ومعنى ذلك أن النبوة ليست من عين حقيقة الكشوفات التي يقول بها الصوفية وغيرهم ، فيزعم بعضهم أنها من جنسها ولكنها أعلى مرتبة ، بل النبوة حالة خاصة لا توجد لغير الأنبياء الذين قامت الأدلة المذكورة على نبوتهم . فلا يجوز دعوى النبوة لكل من حصلت له بعض المعاني عند الرياضة أو التجليات . وطريقة الرياضة التي يقول بها بعض الفلاسفة لتحصيل النبوة مبنية على أن النبوة كسبية ، وليست باختيار الله تعالى ، ولكننا نرى الأشعري قد نص على أن النبوة لا تكون بكسب ، ولا لأمر يرجع إلى النبي ، بل لاختيار الله تعالى ، فبطل بذلك كل مدخل لمن يزعم النبوة بحالة تحصل له .

وبطل كذلك ما يزعمه بعض أصحاب الفرق من أن النبوة مستمرة حتى بعد زمان النبي عليه الصلاة والسلام إن لم يكن بدعوى النبوة ، فبحقيقتها التي هي الكشف والتجلي والمشاهدة بحسب زعمهم ، هذا الكشف الذي يقولون إنه لا حقيقة للوحي غيره ، فتراهم يزعمون أنه قد يوجد بعض العرفاء من تزقوا إلى حالة فوق مرتبة الأنبياء حتى يحسد لهم الأنبياء على ما لهم . وقد تبنت بعض الاتجاهات العلمانية هذه الدعوى ، واتخذتها قاعدة لهم للقدح في النبوات من أصلها ، والقدح في خاتمية نبوة النبي عليه السلام .

وبعضهم تطاول وزعم أن خاتمية النبوة التي صرح بها القرآن لنبينا الكريم عليه السلام ، معنًا ما أنتهى فترة استمداد الناس من الشرائع الإلهية ؛ لأنهم قد وصلوا إلى مرتبة البلوغ العقلي الذي يؤهلهم إلى الاعتماد على عقولهم في التشريعات والاستمداد .

وممن مَشَى على هذا النحو من تأويل التُّبُوتَاتِ فِرْقَةُ البَيْهَاتِيَّةِ المَعْرُوفَةِ^(١) ، وهؤلاء قد أَبْطَلُوا وجود الحَيَاةِ الآخِرَةِ ، وَقَالُوا : إِنَّ الحَيَاةَ الآخِرَةَ تَكُونُ دُنْيَوِيَّةً بعد اسْتِقْرَارِ العَدَالَةِ بَيْنَ البَشَرِ ، ولا يُوجَدُ حَشَرٌ ولا نَشَرٌ ، وَوَأَفْقَهُمْ في أَصْلِ ذلك كُلِّهِ بعضُ الاتِّجَاهَاتِ العِلْمَانِيَّةِ بِدَعْوَى إِعَادَةِ تَأْوِيلِ التُّصُوصِ ، وَتَجْدِيدِ فَهْمِ الدِّينِ ، فَتَرَى بَعْضَهُمْ يُصْرِحُ بما ذَكَرْنَاهُ أَنفَاءً مِنْ مَفْهُومِ الوَحْيِ وَالتُّبُوتِ وَخَاتِمِيَّةِ التُّبُوتِ وَمَعْنَاهُ وَلَوَازِمِهَا ، وَمِنْهُمْ المَفْكَرُ الإِيرَانِي المَعْرُوفُ عبد الكَرِيمِ سَرُوش^(٢) .

وممن أَنْكَرَ المَعْجِزَاتِ فَيَلْسُوفِ الشُّكِّ المَعْرُوفِ دِيفِيدِ هِيوم^(٣) ، وَأَرْجَعَ بَعْضُ فَلَاسِفَةِ العَرَبِ وَهُوَ توماس بَيْن^(٤) الوَحْيِ إِلَى المِلاخِظَةِ مِنَ المَخْلُوقَاتِ بَعَثِيَّهَا ، مَشَى على طَرِيقَتِهِمْ مُحَمَّدُ أَرْكُون^(٥) . وَمِنْ العِلْمَانِيَّينِ العَرَبِ جُورْجِ طَرَايِشِي فِي كِتَابِ لَهُ خَصَّصَهُ لِذَلِكَ^(٦) ، وَقَدْ وَصَّحْتُ ذلكَ كُلَّهُ وَنَقَلْتُ بَعْضَ أَهْمِ نُصُوصِهِمْ فِي بَعْضِ كِتَابِي^(٧) .

(١) انظر الكتاب المنشور مؤخرا بعنوان «دين الله واحد - النظرة البهائية لمجتمع عالمي موحد» ، زعموا في هذا الكتاب الخطير أنهم أرسلوا به إلى كثير من المؤسسات والجامعات في العالم ، ولاقت هذه النظر قبولاً من كثيرين .

(٢) صرح بذلك في أكثر من كتاب منها : بسط التجربة التبتية . ترجمة أحمد القبانجي ، طبعة الانتشار العربي . وفي العقل والحرية له أيضاً . وقد مهد لذلك نظرياً في كتابه الذي حمل اسم : القبض والبسط في الشريعة ، نقلته إلى العربية د . دلال عباس ، طبعة دار الجديد ط ١ ، ٢٠٠٢م ، وأعلن أن كتاب بسط التجربة التبتية كان كالتطبيق العملي لما في هذا الكتاب .

(٣) انظر كتابه مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة د . موسى وهبة ، دار الفارابي ، ط ١ ، ٢٠٠٨م .

(٤) انظر خليفة ، فريال : العقل والمقدس عند توماس بين ، ط ١ ، مكتبة مدبولي (٢٠٠٤م) .

(٥) انظر مثلاً كتابه : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .

(٦) اسم الكتاب : المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، نشر رابطة العقلايين العرب ، دار الساقى ، ط ١ ، ٢٠٠٨م .

(٧) انظر كتابنا : موقف ابن رشد الفيلسفي من علم الكلام ، وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة ، صدر عن دار الفتح ، ط ١ ، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م . ٣٣٤ - ٣٧١ .

ولا يخفى مدى أثر السكوت على الهجّات المعاصرة على هذه المفاهيم المهمة في الأديان ، وذلك ما يؤكد احتياجنا دائما إلى إعادة النظر في ما قرّره علماؤنا الأوائل لنستلهم منه ونستمدد ونبني على نظراتهم بعد تقدّمها نقدا علميا مبنيا على دراسة عميقة جادة ، فإنّ مجابهة الحملات التي يشنها المقاصرون المخالفون للأديان تستلزم تأكيد الحرص على تعميق الفهم والاضطلاع على أحدث البحوث العلمية ، مع عدم إهمال النتاج الفكري للمتكلمين والفلاسفة القدماء .

نظر الأشعري في الإنسانيات والأخلاق

فضّلنا أن نطلق على هذا الفصل عنوان الإنسانيات والأخلاق ، لئشير إلى غلظ كثير من الكتاب في هذا الزمان الذين غابوا على علماء الإسلام أنهم لم يفيسحوا مجالاً للإنسان في بحوثهم ، وأنهم اشتغروا في النظر في الإلهيات حتى أهملوا مباحث تخصّ الناس والبشر ، والحقيقة أن هؤلاء الكتاب إنما يطلّبون هذه الدعاوى من فراغ عظيم ، أو لما يقصدونه من تشويه مقصود للعلوم الإسلامية ، فتراهم لذلك يزعمون للناس أن الإسلام وعلماءه أهملوا الإنسان في بحوثهم ، فصوّروا الأمر كما لو كان الإنسان مجرد جماد لا يلقى له بال في العلوم الإسلامية .

ولكننا نعلم أن العلوم الإسلامية اهتمت كثيرا بالإنسان ، بل إن أحد أعظم العلوم التي استنفذ فيها علماء الإسلام جهودهم ، وأفتوا فيها أعمارهم - أغني الفقه - تنصّب كل بحوثه على الإنسان وأحكام أفعاليه ، وتنظيمها لإيصاله إلى الخير المقصود في نظر الدين الإسلامي .

وقد ذكر بعض الفلاسفة الإسلاميين أن الفلسفة القديمة كانت تفرغ

محللاً للبحث في الأخلاق وتدير المنزل والسياسة، وكل هذه البحوث إنسانية، ولكن لما جاء الإسلام اشتغى الفلاسفة عن النظر في أغلب هذه العلوم واهتموا بالطبيعيات والأمور العامة والإلهيات، أو الفلسفة الأولى، وذلك لأنهم عرفوا أن علماء الفقه والأخلاق (الصوفية) صاؤوا أصحاب الشأن الأول المهتمين ببحث هذه المعارف، فلم يعد الفلاسفة الإسلاميين يفرغون مجالاً لبحث تلك العلوم في الفلسفة.

فلتأمل ما ذكره الهزوي في «شرح هداية الحكمة»: «لما كانت الحكمة علماً باحثاً عن أحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والموجود لا بقدرتنا واختيارنا كالسما والأرض، وإلى ما هو موجود بهما كالأعمال الصادرة منا، انقسمت بانقسام متعلقه، أعني الموجود إلى قسمين:

- قسم يُبحث فيه عن أحوال القسم الأول من الموجود، ويُسمى حكمة نظرية لتوقف حصوله على النظر.
- وقسم يُبحث فيه عن أحوال القسم الثاني ويُسمى حكمة عملية لتعلقه بالعمل.

والحكمة النظرية ثلاثة أقسام، لأنها إما أن يُبحث فيها عما يوجد في الخارج بلا مادة وهو العلم الأعلى المُسمى بالإلهي، أو عما لا يوجد فيه إلا معاً، وهو إما أن يمكن تجريدُه عن المادة في البحث، وهو العلم الأوسط الموسوم بالرياضي، أو لا، وهو العلم الأدنى الموسوم بالطبيعي.

والحكمة العملية أيضاً ثلاثة أقسام، لأنها إما أن يُبحث فيها عن الأعمال الصادرة عن الشخص لتحصيل الكمال أو الواقعة بين أهل المنزل لدوام الائتلاف

أو المدينة لبقاء الإنصاف والائتصاف . والأول علم الأخلاق ، والثاني علم المنزّل ، والثالث علم السياسة .

والمنطق خارج عن أقسام الحكمة ، بل هو آلة لتحصيلها ، اللهم إلا أن تُفسّر الحكمة بخروج النفس الإنسانية إلى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية ، فحينئذ يدخل فيها المنطق ، بل العمل أيضًا .

إذا تمهد هذا فنقول :

رتّب المصنّف هذا المختصر على ثلاثة أقسام في علوم ثلاثة ؛ الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعي ، والثالث في الإلهي . وإنما اختار هذه العلوم الثلاثة من بين سائر العلوم ، أما المنطق فليستاس الحاجة إليه لكونه آلة لتحصيل العلوم كلها ، وأما الباقيان فلأن سعادة النفس الإنسانية منوطّة بمعرفة الباري جلّ ذكره بصفات كماله وتغوت جلاله ، وبمعرفة أحوال النفس في النشأتين ، والأولى مع الثانية باعتبار النشأة الأخرى تحصل بالإلهي ، والثانية باعتبار النشأة الأولى تحصل بالطبيعي .

وأعرض عن الحكمة الرياضية ؛ لاينائنها في الأكثر على الأمور الموهومة ، كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة ، وعن أقسام الحكمة العملية بأشرفها ؛ لأنّ الشريعة المضطّفة قد نصّت الوفر منها على أكمل وجه وأتم تفصيل^(١) .

فلو تأملنا في تصرّجه بأنّ الشريعة المضطّفة قد نصّت على الحكمة العملية على أكمل وجه وأتم تفصيل ؛ لعرفنا أن عدم ذكر مباحث الأخلاق

(١) زاده الهروي : شرح هداية الحكمة ؛ أمير الدين الأبهري . وهداية الحكمة كتاب في الحكمة ، (مخطوط) .

والحِكْمَةُ الْعَمَلِيَّةُ فِي الْكَلَامِ وَكُتِبَ الْفَلَسَفَةُ الْمُتَأَخِّرَةُ لَمْ يَكُنْ لِعَدَمِ اهْتِمَامِ أَوْلِيَاكَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفَلَاسِيفَةَ الْمُتَأَخِّرِينَ بِمَبَاحِثِ تَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ ، بَلْ لَاعْتِرَافِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ مُؤَكَّدٌ إِلَى الشَّرِيعَةِ ، وَإِلَى عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ سَابِقًا .

وَبِذَلِكَ تَفْسُدُ مَقُولَةٌ هَائِلَةٌ مِنْ مَقُولَاتِ الْعُلَمَائِيِّينَ الْمُعَاصِرِينَ فِي عَدَمِ وَجُودِ مَعَارِفِ تَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ فِي الْفَلَسَفَةِ وَالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ .

وَنَزِيدُ الْأَمْرَ بَيَانًا فَنَقُولُ : إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمَسَائِلِ الْكَلَامِيَّةِ تَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ تَعَلُّقًا أَصِيلًا ، وَإِنْ كَانَتْ تَبْحَثُ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ أَحْيَانًا ، وَفِي الْإِلَهِيَّاتِ أُخْرَى وَفِي التَّبَوُّاتِ وَالشَّمْعِيَّاتِ أُخْرَى ، فَتَأْمَلُ مَثَلًا مَبَاحِثَ النَّظَرِ وَأَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ وَالْجِدَالِ ، وَنَحْوَ ذَلِكَ ، تَرَى أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ تَعَلُّقًا أَصِيلًا بِالْإِنْسَانِ ، بَلْ لَقَدْ صَارَتْ هَذِهِ الْمَبَاحِثُ فِي الْعَضْرِ الْحَدِيثِ مِنْ أَهَمِّ فُرُوعِ الْفَلَسَفَةِ الْمُعَاصِرَةِ . وَتَأْمَلُ فِي مَبَاحِثِ الْفِعْلِ الْإِنْسَانِ وَالْجَبْرِ وَالْقَدْرِ ، يَتَبَيَّنُ لَكَ أَنَّهَا وَإِنْ جُعِلَتْ فِي الْإِلَهِيَّاتِ إِلَّا أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ تَعَلُّقًا أَكِيدًا بِالْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ حُرٌّ وَمَسْتَعُولٌ عَنْ أَفْعَالِهِ أَوْ لَا ، وَتَأْمَلُ الْبَحُوثَ الْكَثِيرَةَ فِي الْقُدْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَعْلَمُ ذَلِكَ أَيْضًا . وَإِذَا تَأْمَلْتَ فِي بَحُوثِ تَتَعَلَّقُ بِالْإِمَامَةِ وَالْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحْكَامِ ، فَإِنَّكَ لَا تَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تَتَأْمَلَ أَصْلًا لِيَتَعَرَّفَ أَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ إِنَّمَا بَحِثَتْ لِحُدُومَةِ الْإِنْسَانِ وَإِلْيَاصَالِهِ إِلَى أَقْصَى كَمَالَاتِهِ الدُّنْيَوِيَّةِ . وَالْبَحْثُ فِي الْآخِرَةِ وَأَحْوَالِ الْآخِرَةِ يُفَصِّدُ مِنْهَا أَصَالََةَ إِسْعَادِ الْإِنْسَانِ فِي حَيَاتِهِ الْآخِرَوِيَّةِ عِنْدَ مَنْ يُؤْمِنُ بِهَا ، دَعَاكَ مِنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ .

فَأَنْتَ تَرَى - إِذَا - أَنَّ دَعْوَى كَثِيرٍ مِنَ الْمَفْكَرِينَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ عُلُومٌ تَبْحَثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ ، بَلْ إِنَّ الْإِنْسَانَ قَصَرَ عَقْلُهُ ، وَهَمَّهُ كُلُّهُ لِلْبَحْثِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ الْبَعِيدَةِ عَنْ أَنْ تَكُونَ مُتَعَلِّقَةً بِهِ . نَقُولُ : إِنَّ النَّظَرَ

في هذه الدعوى بقليل من التأمل يُوصلنا إلى الحكم عليها بالسفسطة والمغالطة في أقصى درجاتها .

ولذلك ترى كثيرا من الكتاب في هذا الزمان يزكضون لكي يستعبروا بحوثا غربية في الحرية والمسؤولية وطريقة النظر والفكر والمعارف من الغرب ، بدعوى أنهم لا يجدون مثل تلك البحوث عند علماء الإسلام ، ولا يدفعهم إلى ذلك إلا قصر نظر في أحوال ومآرب أخرى في أغلب الأحوال .

وسوف نعرض في هذا الفصل بعض المسائل المتعلقة بالإنسان من حيث هو ؛ لتبين كيف أن هناك أصولا قد استفرغ العلماء جهدهم لبحثها لا نتبني هذه المسائل إلا عليها ، وأن هذه الأصول موجودة في علم الكلام والأصول وغيرها من المعارف والعلوم .

١ - مسؤولية الإنسان عن أفعاله ورفع الجبر والقدر :

لقد شاع البحث في مسؤولية الإنسان عن أفعاله في علم الكلام والفلسفة ، حتى صار من المسائل الأصيلة التي لا بد أن تُبحث فيهما ، ولم يقتصر الأمر على الفلسفات الإلهية ، بل إن المنكرين للإله من الفلاسفة يستغرقون جهدهم في الكشف عن مخبرات ذلك ، وذلك أن الإنسان أحد أهم الأطراف في هذه الحياة ، ومن اللازم أن يتم البحث في أفعاله كيف تضدر ، وهل هو الذي يختارها أو أن أحدا آخر يجبره عليها ، ما الأمور التي هو مجبور عليها ، وما الأمور التي له فيها مجال اختيار .

وقد نُسب إلى الإمام الأشعري آراء شتى في هذا المجال ، فبعضهم قال إنه جبري ، وبعضهم احتار في أمره ، وبعضهم قال : إن الكسب الذي يقول به الأشعري من أخفى الأمور وأضعفها على الفهم والتصور .

وسنحاول من خلال استحضار بعض نصوص الأشعري نفسه أن نوضح جانباً من جوانب موقفه في هذه المسألة .

معنى الفاعل والمحدث والخالق ، وأنه حقيقة على الله تعالى فقط :

لفظ الفاعل حقيقة على الله تعالى ، ومعناه هو نفس معنى « المحدث وهو المخرج من العدم إلى الوجود » ، فإذا أُطلق لفظ فعل ونحوه كأحدث وأنشأ وبرأ ... إلخ ، على المحدث فإنها تُطلق عليه على نحو التوسّع ، ولا بد من حملها عندئذ على معنى الاكتساب . فوصف المحدث بالمكسب حقيقة ووصف الباري بالخالق والمحدث والفاعل حقيقة^(١) .

وقال الأشعري : « فإن قال قائل : فلم لا يدل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله ، كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى ؟ قيل له : كذلك نقول »^(٢) .

القدرة حقيقة على قدرة البشر وقدرة الله تعالى :

القدرة لفظ يُطلق على قدرة البشر وقدرة الله على سبيل الاشتراك ، قال : « ولا تُنكر أن تكون تلك من الأسماء التي تقع على المختلفات من الأجناس كما يقع اللون والشيء على الأنواع المختلفة »^(٣) . فما تحتها حقيقتان مختلفتان ، وإطلاقه على القدرتين حقيقة ، لا مجازاً ، وكذا الاستطاعة . قال ابن فورك : « وكان يقول إن الإنسان مُستطيع باستطاعة هي غيره ، وأنه يُوصف بذلك على الحقيقة كما يُوصف بأنه قادر على الحقيقة »^(٤) . وليبيان

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٩١ .

(٢) الأشعري : اللمع ٧٣ .

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٨ .

(٤) المصدر نفسه ١٠٨ .

مُرَادِهِ مِنْ كَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ غَيْرِ الْاِنْسَانِ ، نَنْقُلُ كَلَامَهُ مِنْ «الْلَمَعِ» : « إِنْ قَالَ قَائِلٌ : لَمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْاِنْسَانَ يَسْتَطِيعُ بِاِسْتِطَاعَةِ غَيْرِهِ؟ قِيلَ لَهُ : لِأَنَّهُ يَكُونُ تَارَةً مُسْتَطِيعًا وَتَارَةً عَاجِزًا ، كَمَا يَكُونُ تَارَةً عَالِمًا وَتَارَةً غَيْرِ عَالِمٍ ، وَتَارَةً مُتَحَرِّكًا ، وَتَارَةً غَيْرِ مُتَحَرِّكٍ ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَطِيعًا بِمَعْنَى هُوَ غَيْرِهِ ، كَمَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَعْنَى هُوَ غَيْرُهُ ، وَكَمَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُتَحَرِّكًا بِمَعْنَى هُوَ غَيْرُهُ ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُسْتَطِيعًا بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَعْنَى يَسْتَحِيلُ مُفَارَقَتَهُ لَهُ ، لَمْ يُوجَدِ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَطِيعٌ ، فَلَمَّا وُجِدَ مَرَّةً مُسْتَطِيعًا ، وَمَرَّةً غَيْرَ مُسْتَطِيعٍ ، صَحَّ وَثَبَتَ أَنَّ اِسْتِطَاعَتَهُ غَيْرِهِ»^(١) ، فَالِاِسْتِطَاعَةُ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى الْاِنْسَانِ هُوَ عَرَضٌ عَلَيْهِ .

إِلَّا أَنَّ الْاِسْتِطَاعَةَ لَمْ يُرَدَّ بِهَا السَّمْعُ مَنْشُوبَةً لِلَّهِ تَعَالَى ، فَلَا تُطَلَّقُ عَلَيْهِ حَسَبَ قَاعِدَةِ الْأَشْعَرِيِّ ، « وَكَانَ يَقُولُ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا تُسَمَّى قُدْرَتُهُ اِسْتِطَاعَةً ؛ لِأَجْلِ أَنَّ التَّوْقِيفَ لَمْ يَرَدْ بِذَلِكَ ، فَأَمَّا مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى فَالَّذِي لَهُ مِنْ الْقُدْرَةِ هُوَ بِمَعْنَى الْاِسْتِطَاعَةِ»^(٢) .

وَلِذَلِكَ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُعَارِضُ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورٍ بَيْنَ قَادِرَيْنِ فَإِنْ أَحَدُهُمَا يَخْلُقُهُ وَالْآخَرَ يَكْسِبُهُ ، وَيُعَارِضُ أَنْ يَكُونَ مَخْلُوقٌ وَمَفْعُولٌ بَيْنَ فَاعِلَيْنِ^(٣) ، لِاتِّخَادِ الْجِهَةِ هُنَا .

الْوُقُوعُ حَقِيقَةٌ فِي الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ :

وَيُسْتَعْمَلُ لَفْظُ الْوُقُوعِ حَقِيقَةً فِي الْكَسْبِ وَالْخَلْقِ ، فَيَقُولُ : « إِنْ عِينِ الْكَسْبِ وَقَعَ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِقُدْرَةِ مُحَدَّثَةٍ وَوَقَعَ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِقُدْرَةِ قَدِيمَةٍ ،

(١) الأشعري: اللمع ٩٢.

(٢) ابن فورك: المصدر نفسه ١٠٨.

(٣) ابن فورك: مجرد المقالات ٩٢.

فِيخْتَلِفُ مَعْنَى الْوُقُوعِ ، فَيَكُونُ وَقُوعُهُ مِنْ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - بِقُدْرَتِهِ الْقَدِيمَةِ إِحْدَاثًا ، وَوُقُوعُهُ مِنْ الْمَحْدَثِ بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ اِكْتِسَابًا»^(١) .

ولم يكن الأشعري يرضى أن يقال : إن الكسب يوجد بالقدرة المحدثة أو يحدث بها ، ويُعبّر عن ذلك بعبارة الوقوع ، ويقول : إنه يقع بالقدرة المحدثة كسبًا ويقع بالقدرة القديمة خلقًا . وكان يعارض من قال من النجارية إن القدرة تُوجب الكسب ، والإزادة تُوجب المراد ، وكان يُعبّر عن مثل هذا المعنى بأن يقول : « إن القدرة محالٌّ وجودها إلا مع وجود الكسب »^(٢) .

لا تسوية بين تعلق العلم وتعلق قدرة المحدث :

ولم يكن الأشعري يسوي بين تعلق العلم وتعلق القدرة كما يتوهم بعض الكتاب ، « وكان يفرق بين هذا التعلق ؛ تعلق العلم بالمعلوم وبين تعلق المقذور بالقدرة ، ويقول إن تعلق القدرة يختلف دون تعلق العلم والسَّمْع والبصر والذَّكْر والخَبْر ، لأنَّ تعلقها مختصٌّ بأن يحصل المقذور بها على صفة ، فيحصل بقدرة الله تعالى على صفة الحدوث ، وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب . وكان يفرق بينهما أيضًا بأن العلم لا يختصُّ معلومًا ، والقدرة تختصُّ مقذورًا ، فوجب لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلق كما لم يكن لها التساوي في تعميم النوع والجنس »^(٣) . وهذا الفرق مهم جدًا في هذا المقام ، لأنه يُزيل الوهم الحاصل في بعض الأذهان بأنَّ القدرة الإنسانية عند الأشعري لا أثر لها في المقذور البتة ، كما ليس لعلمه أثر في المعلوم .

(١) المصدر نفسه ٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ٩٤ .

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٢ .

تعريف الكسب وشروطه :

كَان يُعْرَفُ الْكَسْبُ بِأَنَّهُ « مَا وَقَعَ بِقُدْرَةِ مُحَدَّثَةٍ ». قَالَ ابْنُ فُورَكٍ : « وَكَانَ لَا يَعْدُلُ عَنْ هَذِهِ الْعِبَارَةِ فِي كُتُبِهِ ، وَلَا يَخْتَارُ غَيْرَهَا مِنَ الْعِبَارَاتِ عَنْ ذَلِكَ »^(١) .
 وَقَالَ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ : « حَقِيقَةُ الْكَسْبِ أَنَّ الشَّيْءَ وَقَعَ مِنَ الْمُكْتَسِبِ بِقُوَّةِ مُحَدَّثَةٍ »^(٢) .

وَالْوَصْفُ بِالْكَسْبِ يَمْتَنِعُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كُلِّ وَجْهِ ، وَاصِفَةُ الْاِكْتِسَابِ لَيْسَ إِذَا خَرَجَ الْمَوْجِدُ لَهَا مِنْ أَنْ يَتَّصِفَ بِاِكْتِسَابِهَا ، وَخَرَجَ الْمُكْتَسِبُ لَهَا مِنْ أَنْ يَتَّصِفَ بِإِجَادَتِهَا ، خَرَجَ مِنْ أَنْ يَتَّصِفَ بِاِكْتِسَابِهَا »^(٣) .
 وَاسْتِحْقَاقُ وَصْفِ الْاِكْتِسَابِ لِأَجْلِ تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ الْمُحَدَّثَةِ بِالْعَيْنِ الْمُكْتَسِبَةِ ، وَهَلْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَنْضَافَ إِلَى تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ فِي الْاِكْتِسَابِ تَعَلُّقُ الْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ؟ هَذَا مَحَلُّ بَحْثٍ ، وَلَكِنْ الْأَصْلُ أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلتَّرَدُّدِ فِي لُزُومِ تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ الْمُحَدَّثَةِ ، وَأَمَّا الْعِلْمُ ، فَقَدْ كَانَ يَمْنَعُ نِسْبَةَ الْكَسْبِ إِلَى السَّاهِي ، فَلَا بُدَّ مِنْ قَوْلِهِ بِتَعَلُّقِ عِلْمِهِ بِالْمُكْتَسِبِ ، وَقَدْ يَجُوزُ نَفْيُ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ بِهِ مَعَ لُزُومِ الْعِلْمِ مِنْ وَجْهِ ، أَيِّ إِجْمَالًا ، وَالْقَوْلُ فِي الْإِرَادَةِ كَالْعِلْمِ . وَقَالَ ابْنُ فُورَكٍ نَاقِلًا عَنِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ قَوْلَهُ فِي نَقْضِهِ عَلَى أُصُولِ الْجُبَّائِيِّ : « إِذَا كَانَ مُكْتَسِبًا لِفِعْلٍ مُحْكَمٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِهِ ، قَادِرًا عَلَيْهِ » . وَعَلِقَ ابْنُ فُورَكٍ قَائِلًا : « وَهَذَا هُوَ الْأَوَّلِيُّ وَالْأَثْبَتُ فِي النَّظَرِ وَالْأَشْبَهُ بِأُصُولِهِ وَقَوَاعِيدِهِ »^(٤) .

(١) المصدر نفسه ٩٢ .

(٢) الأشعري : الملح ٧٦ .

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٦ .

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٣ .

والكسب لله تعالى على أنه فاعله وموجده، وللعبد المحدث على أنه قائم به وصفته التي وقعت له بناء على قدرته وإزادته^(١). قال الأشعري: «ما قدر الله عليه أن يفعلهُ فينا ولم يفعله فينا كسبنا لنا، فقد ترك أن يفعلهُ فينا كسبنا، وإذا ترك أن يكون كسبنا لنا استحال أن نكون له مكتسبين، فدل ما قلنا على أننا لا نكتسبه إلا وقد خلقه الله تعالى لنا كسبنا»^(٢).

ما يتعلق به الكسب وما لا يتعلق :

الجواهر لا يتعلق بها كسب المحدث، قال ابن فورك: «وكان - الأشعري - يحيل أن يوصف المحدث بالقُدرة على اختراع العين من العدم إلى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك، وكما يحيل وصف الله تعالى بالقُدرة على أن يُقدِرهُ على ذلك أو بالعجز عن أن يُقدِرهُ على ذلك. وكذلك كان يقول: إنه يستحيل أن يوصف بالعجز عما لا يصح أن يوصف بالقُدرة عليه من الألوان والطعوم»^(٣).

وأما «الأغراض فهي على ضربين، منها ما يصح أن يُكتسب، ومنها ما لا يصح أن يُكتسب»، وما يُكتسب هو ما يصح أن يقدر عليه المحدث، وما لا يكتسب هو ما يمتنع أن يكون مقدورا للمحدث^(٤). ولذلك كان يمنع القول بأن الله تعالى عاجز عن الكسب لعينه كما يمتنع أن يوصف المحدث بالقُدرة على الخلق لعينه، لأن الكسب محال على الله تعالى كما أن الخلق محال على المحدث.

(١) المصدر نفسه ٩٧-١٠١.

(٢) الأشعري: اللمع ٧٨.

(٣) ابن فورك: المصدر نفسه ١٠١.

(٤) ابن فورك: مجرد المقالات ١٠٠.

قال ابن فورك : « وكان يحيلُ تعلقُ القُدْرَةِ المَحْدَثَةِ بالألْوَانِ والطُّعُومِ والأزاييحِ ، ويجيزُ أن تُكْتَسَبَ بعضُ العُلُومِ ، وَيَمْتَنِعُ أن تُكْتَسَبَ القُدْرَةُ بوجهٍ وكذَلِكَ الحَيَاةُ »^(١) .

وقُدْرَةُ الإنسانِ لا تَتَعَلَقُ بِالْعَدَمِ ، بِخِلَافِ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَلِذَلِكَ كَانَ الإِمَامُ الأَشْعَرِيُّ يَقُولُ : « قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّ الإنسانَ يَقْدِرُ أَنْ لا يَفْعَلُ - قَوْلٌ مُحَالٌ ، لِأَنَّ قُدْرَتَهُ لا تَتَعَلَقُ بِالْمُنْتَفِي »^(٢) ، بِخِلَافِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى ؛ لِأَنَّهَا تَتَعَلَقُ بِالْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ ، وَلِذَلِكَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى : يَقْدِرُ أَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ لا يَفْعَلَ .

حَرَكَاتُ العُرُوقِ الباطِنَةِ وَحَرَكَاتُ الجَسَدِ الظَّاهِرَةِ :

« حَرَكَاتُ الجَسَدِ الظَّاهِرَةِ تَقَعُ بِحَسَبِ القَدْرِ والاختِيَارِ لَهَا ، دُونَ حَرَكَاتِ الباطِنِ ، فَإِنَّهَا لا تَقَعُ لا عَلَى حَسَبِ القَصْدِ ولا تَنْقَطِعُ عِنْدَ اختِيَارِ الانْقِطَاعِ ولا تَتَغَيَّرُ بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الإِرَادَةِ لَهَا ، وَكُلُّ مَا جَرَى هَذَا المَجْرَى فَلَيْسَ بِكَسْبٍ ، وَمَا جَرَى المَجْرَى الأَوَّلُ فَكَسْبٌ »^(٣) .

وهَذَا يُؤَكِّدُ أَنَّ الكَسْبَ - وهو مَا يَقَعُ بِقُدْرَةِ الإنسانِ الحَادِثَةِ - يَتَرْتَّبُ عَلَى إِرَادَتِهِ لَهُ واختِيَارِهِ إِيَّاهُ ، وَمَا لا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ فلا يُسَمَّى كَسْبًا عِنْدَ الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ ، وَكُلُّ مَا قَرَرْنَا مِنْ مَذْهَبِ الأَشْعَرِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - مِمَّا يُؤَكِّدُ فِيهِ كَوْنَ الكَسْبِ بِإِرَادَةِ الإنسانِ ، وَعِلْمِهِ الإِجْمَالِي بِهِ - عَلَى الأَقْلَ - يُرْهِنُ عَلَى نَفْيِ تَهْمَةِ الجَبْرِ عَنْهُ ، رَحِمَهُ اللَّهُ .

(١) المصدر نفسه ١٠٠ .

(٢) المصدر نفسه ١١٨ .

(٣) المصدر نفسه ١٠٠ .

نفْيُ الجبر :

يُنبئ الإمام الأشعري نفيه للجبر على تعريفه وتوضيحه لمفهوم الجبر ، فيقول : « فأما الإجتار بمعنى الإكراه ، كقول القائل أُجبرت فلاناً على هذا الأمر إذا أكرهته عليه ، فإن ذلك إنما يُستعمل فيما يحدث من الأفعال مع كراهية من يحدث فيه ، وهو أن يكون محمولاً على فعل يكرهه ، ولو أزد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلاً »^(١) . وعلى ذلك التعريف للجبر ، فإن تسمية المخالفين للأشاعرة بالجبرية خطأ ، « إذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يُوجب ذلك ، ولا نحنُ مُعترفون بأمر يقتضيه »^(٢) . وعلى ذلك يُبطل نسبة الجبر إلى الأشاعرة كما قلنا ، فإنما نُسب إليهم إذا سلّموا به أو إذا قالوا ما يستلزمه . ولكن ما دامت الإزادة والقُدرة للإنسان ، وهما شرطاً اكتسابيه للفعل ، وشرط خلق الله تعالى للفعل مُكتسباً للإنسان ، فلا يصح أن يُقال إن الإنسان مجبرٌ على أفعاليه أو مُكرهٌ عليها .

حقيقة القُدرة والاستِطاعة الإنسانية :

القُدرة تُساوي الاستِطاعة في المعنى عند الإمام الأشعري ، إذ هي عنده : « عرضٌ حادث لا يقوم بنفسه قائمٌ بالجواهر الحي »^(٣) .

وللقُدرة إطلاقان :

الأول : بمعنى المال للجسم وصحة الآلات وسلامتها « والعُدّة من

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) المصدر نفسه ١٠٧ .

الأجسام»^(١). وهذه قد « تكون قَبْلَ الفِعْلِ ومع الفِعْلِ وبعد الفِعْلِ » .

الثاني : أما إن أُريدَ بها ما يكون به وقوع الفِعْلِ المُكْتَسَبِ للإنسان ، فلا يصحُّ أن تتقدّم الفِعْلُ ، قال : « وإن رَجَعَ بها إلى قُدْرَةِ البَدَنِ التي يكون بوجودها وجود الكَسْبِ ، فلا يصحُّ أن تتقدّمه »^(٢)، أي لا يصحُّ أن تتقدّم الفِعْلُ .

البقاء على الاستِطاعة مُحالٌ لأنها عرض :

« ولا يصحُّ البقاء على الاستِطاعة بوجه ولا على شيء من الأعراض ، وإنّ الباقي هو من له بقاء قائم به لا بغيره ، وأنه يستحيل أن يكون للعرض بقاء قائم [لا] بغيره ، وكان يقول على إطلاق اللفظ : إنّ الاستِطاعة مع الفِعْلِ »^(٣) . وقال الأشعري : « فإن قالوا : ولم زعمتم أنّ القُدْرَةَ لا تَبْقَى ؟ قيل لهم : لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تَبْقَى لنفسها أو لبقاء يقوم بها ، فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها ، وأن لا توجد إلا باقية ، وفي هذا ما يُوجب أن تكون باقية في حال حدوثها ، وإن كانت تَبْقَى ببقاء يقوم بها ، والبقاء صفة ، فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض ، وذلك فاسدٌ »^(٤) .

كل استِطاعة فلا أمرٍ واحدٍ فقط :

وكل استِطاعة فلا أمرٍ واحدٍ ، لا يُكتسبُ بها إلا أمرٌ واحدٌ ، « ولا يصحُّ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٨ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة . والأشعري : اللمع ٩٢ .

(٣) انظر ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٧-١٠٨ ، وقد ذكر المحقق أن كلمة [لا] التي زدناها كما ترى ، موجودة في الأصل ، وهو حذفها ظاناً أن المغنى يكون خطأ بها ، ولكن التحقيق أنه لا يصحُّ إلا بها ؛ لأن معناه أن العرض لا يمكن أن يكون البقاء قائماً لا بغير أي قائماً به ، لما يستلزمه ذلك من قيام العرض بالعرض وأنه باطل على قول الأشعري .

(٤) الأشعري : اللمع ٩٣ .

تَعْلُقُ الْاِسْتِطَاعَةَ الْوَاحِدَةَ عَلَى سَبِيلِ الْاِكْتِسَابِ بِأَمْرَيْنِ لَا مِثْلَيْنِ وَلَا مُخْتَلِفَيْنِ وَلَا ضِدَّيْنِ وَلَا عَلَى الْجَمْعِ ، وَإِنَّ لِكُلِّ قُدْرَةٍ مَحْدَّةٍ مَقْدُورًا وَاجِدًا لَا تَتَعَدَّاهُ»^(١) .

الاستِطَاعَةُ لَا تُوجِبُ الْفِعْلَ وَلَا تَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ :

وَلَا يُقَالُ إِنَّ الْاِسْتِطَاعَةَ تُوجِبُ الْفِعْلَ ، بِمَعْنَى الْخَلْقِ ، قَالَ : « وَلَوْ جَازَ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْاِسْتِطَاعَةَ مُوجِبَةٌ لِلْفِعْلِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى جَازَ أَيْضًا أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْفِعْلَ مُوجِبٌ لِلْاِسْتِطَاعَةِ ، وَلَكِنْ الْاِسْتِطَاعَةُ سَبَبٌ لِلْكَسْبِ ، وَالسَّبَبُ لَا يَتَقَدَّمُ الْمَسْبُوبَ كَمَا لَا تَتَقَدَّمُ الْعِلَّةُ الْمَعْلُولَ ، يَعْنِي أَنَّهُمَا يَكُونَانِ مَعًا ، لَا سَابِقَ وَلَا لَاحِقَ لَهُ»^(٢) .

أَجْنَاسُ الْاِسْتِطَاعَاتِ مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ الْمُسْتَطَاعِ :

الْاِسْتِطَاعَاتُ تَخْتَلِفُ أَجْنَاسُهَا بِحَسَبِ مَا يُكْتَسَبُ ، فَاسْتِطَاعَةُ الْحَرَكَةِ غَيْرُ اسْتِطَاعَةِ الْإِرَادَةِ ، كَمَا أَنَّ مُسْتَطَاعَهُمَا مُخْتَلِفَانِ . وَاسْتِطَاعَةُ الْكُفْرِ غَيْرُ اسْتِطَاعَةِ الْإِيمَانِ ، وَأَمَّا اسْتِطَاعَةُ الْفِعْلِ وَمِثْلِهِ فَهُمَا مُتَجَانِسَتَانِ لِتَجَانُسِ مُسْتَطَاعِيهِمَا^(٣) .

التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ غَيْرُ وَاقِعٍ مَعَ جَوَازِهِ :

إِنَّ الْأَمْرَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُهُ الْمَأْمُورُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبَ عَدَمِ اسْتِطَاعَتِهِ لَهُ لِتَرْكِهِ إِيَّاهُ وَاسْتِغَالِهِ بِضِدِّهِ وَاخْتِيَارِهِ لَهُ وَعَلَيْهِ ، أَوْ يَكُونَ لِعَجْزِهِ عَنْهُ . فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَلَا يُنْكَرُ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ ، « وَعَلَى ذَلِكَ وَرَدَتِ الْأَوَامِرُ »^(٤) ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ غَيْرَ مُسْتَطِيعٍ لِلْفِعْلِ لِفَقْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ لِلْعَجْزِ ، « فَإِنْ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُوجَدِ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ١١٠ .

(٣) المصدر نفسه ١١٠ ؛ الأشعري : اللمع ٩٤ .

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ١١١ .

التكليف في مثله ، ولو قدر وُزُودُه وتُوهُمَ كَوْنُه لم يكن ذلك مُسْتَحِيلًا ، ولا كان في صِفَتِهِ - أي الله - سَفَهًا ، ولا مِنْه عِبْثًا^(١) .

الْخُلَاصَةُ

الْخُلَاصَةُ الَّتِي نَتَّهِي إِلَيْهَا بَعْدَ تَحْقِيقِ رَأْيِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ فِي مَسْأَلَةِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَقُدْرَتِهِ وَمَسْئُولِيَّتِهِ ، أَنَّ الْإِنْسَانَ مُخْتَارٌ ، وَلَا يَصُحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ مَجْبُورٌ ، وَإِنَّ اخْتِيَارَهُ وَاقِعٌ بِقُدْرَتِهِ عَلَى سَبِيلِ الْكَسْبِ لَا الْخَلْقِ ، وَهَذَا يُحَقِّقُ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَالتَّكْلِيفَ ، وَلَا يَبْرِي الْإِنْسَانَ مِنْ نَتَائِجِ أَعْمَالِهِ .

فَلَا يَصُحُّ مَا يُقَالُ إِنَّ الْأَشْعَرِيَّ يَقُولُ بِالْجَبْرِ ، وَإِنَّ مَذْهَبَهُ لَا يَخْتَلِفُ عَنِ الْجَبْرِيَّةِ فِي شَيْءٍ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْخِلَافِ وَالتَّصُّ الْوَاضِحِ عَلَى نَفْيِ الْجَبْرِ .

٢ - نَظَرَةُ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ وَأَثَرَهَا فِي الْقِيَمِ وَالْأَخْلَاقِ :

لَا بُدَّ قَبْلَ الْبَدءِ مِنْ بَيَانِ أَنَّ الْأَشَاعِرَةَ قَدْ بَيَّنُّوا أَنَّ كَشْفَ الْعَقْلِ عَنِ الْمَعَارِفِ مُعْتَبَرٌ ، وَلَكِنَّهُ فِي الْأَحْكَامِ غَيْرِ مُعْتَبَرٍ ، وَمَحَلُّ الْبَحْثِ هُنَا الْأَحْكَامُ الَّتِي يَتَّبَعُهَا الْمَدْحُ وَالذَّمُّ ، وَليْسَ مَجْرَدَ الْمَعْرِفَةِ . وَلِذَلِكَ لَمْ يَلْزِمُهُمَا ، لِتَنَاقُضِ فِي إِثْبَاتِهِمْ إِمْكَانَ بَعْضِ الْمَعَارِفِ بِالْعَقْلِ ، وَعَدَمَ إِمْكَانِ اعْتِبَارِ حُكْمِ الْعَقْلِ فِي الْأَحْكَامِ .

وَعِنْدَمَا نَعْرِفُ أَنَّ بُحُوثَ الْفَلَاسِفَةِ فِي فِلْسَفَةِ الْأَخْلَاقِ تَدَوَّرُ حَوْلَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْعَنَاصِرِ : أَمَّهَا مَعْرِفَةُ مَنْشَأِ الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ ، وَالبَحْثُ فِي حُرِّيَةِ الْإِرَادَةِ أَوْ عَدَمِهَا ، وَالبَحْثُ فِي الْاسْتِطَاعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَتَحْمَلِ الْإِنْسَانَ مَسْئُولِيَّةَ أَعْمَالِهِ ، وَالتَّمَكُّنُ مِنَ الْعِلْمِ بِصِفَاتِ الْأَشْيَاءِ ، نَجِدُ أَنَّ هَذِهِ الْعَنَاصِرَ كُلَّهَا قَدْ تَكَلَّمَ فِيهَا الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ بِتَفْصِيلٍ ، وَبَيَّنَ فِيهَا رَأْيَهُ بوضوحٍ ، بَلْ قَامَ بِالرَّدِّ

(١) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

على المُخَالِفِينَ ، وعندما يقوم الإنسان بالرد على الآخرين ، فإننا نَعْرِفُ عندئذ أن وضوح الرؤية قد بلغ مرتبة عظيمة عنده ، بحيث صار بمقدوره أن يتناول بالتقد والتحليل مواقف الآخرين في المسائل التي يبحثها . ولا شك أن هذه المرحلة يسبقها مرحلة الوصول إلى التحقق في إدراك الرأي وما يلزمه وما يتوقف عليه .

فقد تكلم الإمام الأشعري عن الحُسن والقُبْح ، الذي يترتب عليه الحساب والعياب ، أي الحُسن والقُبْح بالمعنى الذي نعرف عنده ترتب الذم والمدح على الفعل ، وهذا الترتب أعظم إشارات الفعل الأخلاقي ، فالأشعري كبقية المتكلمين بحثوا في أصول الأخلاق والقيم إذا ، ومسألة الحُسن والقُبْح وأنه بأي شيء يُقْبَحُ الفعل ، وبأي شيء يحسن - أضلَّ عظيم في ذلك .

ورأي الإمام الأشعري معروف فيها ، فلا حُسن ولا قُبْح إلا بالأمر والنهي ، وقد قال في ذلك : « إن وَصَفْنَا لبعض الأكتساب بأنه قبيح مِنَّا ، ولبعضها بأنه حسنٌ مِنَّا ، إنما يُستحقُّ فيها إذا وَقَعَتْ تحت أمر الله تعالى ونهيه »^(١) . وقد يبدو هذا الرأي لأول النَّظَر ساذجاً ؛ لأنَّ الناس اعتادوا أن يحكموا بعقولهم على الأمور ، ولكن الأشعري وكذلك كبار الأشاعرة من بعده حللوا ذلك كله ، فَمَيَّرُوا بين الأحكام التي تكون ناشئة عن العادة والتي تكون عن العقل المحض ، وبرهنوا على أنه يصعب جداً أن يتم إثبات حكم للأفعال في أنفسها أو عند العقل لمجردهما ، وبرهنوا أن أغلب الأحكام تنشأ من العادة والتقليد ، لا تنشأ من محض العقل وإن زعم الزاعمون ذلك ، ولكن الحاكم بالحُسن والقُبْح ينبغي أن يمتلك من الصفات ما يؤهله لتنظيم حياة الإنسان ، أي ينبغي أن تكون له الولاية على البشر ، ولا أعظم من ولاية الله تعالى فإنه الخالق للبشر ، فله فقط الحكم والأمر والنهي ، وكل ما ينشأ من

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ٩٦ .

الأنبياء والمرسلين فإنما هو بيان لحكم الله تعالى أو بتفويض منه تعالى .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد تلازم بين ما يوجد وبين ما ينبغي أن يكون عند الإمام الأشعري ، وهي مسألة معروفة بين الفلاسفة المحدثين ، وهذا مغناه أن الذي ينبغي أن يكون لا يستمد من أضل الوجود وقوانينه التي هو عليها ، بل يستمد من أمر آخر خارج عن ذلك ، فإزادة الله تعالى وبالتحقيق أمره ونهيه الراجعين إلى كلامه النفسي ليسا من الأمور الواقعة تحت قوانين الوجود الحادث ، بل هي من الأمور التي توجه الوجود الحادث بلا شك إلى غاية معينة . وعلى ذلك يكون ما هو موجود من الحوادث تابعا لا متبوعا ، فاتخاذِه أضلا قلب للموازن عند الإمام الأشعري .

وما دام الأمر كذلك ، فينبغي أن يرجع في الحشن والقبح إلى الفاعل المختار وهو الله تعالى ، لا إلى غيره .

وهذا الأضل يرفع الهيمنة والتسلط من بعض البشر على بعض ، ويرفع الظلم المطلق بينهم ، لأنه مهما حكم الواقع فلا معيار دقيق منه للواجب والممنوع ، فلا بُدَّ من مآل الحال إلى تحكّم إزادة بعض البشر ببعض ، وتسلطهم عليهم ، ولما ارتفعت العظمة عن البشر إلا الأنبياء ، فلا بُدَّ في واقع الحال أن يلجأ البشر الحاكمون إلى تحكيم عواطفهم ومصالحهم ، لأنهم لا يمكنون أن يرتفعوا إلى الحق في نفسه ، وإن زعموا ذلك .

ولو أمكن أن نستبدل من أحوال الموجودات الحادثة على بعض الأحكام والتواهي ، فلا يمكن أن يكون بإمكاننا أن نعرف تفاصيل الأحكام من أحوال الوجود ، وهذا محل اتفاق حتى ممن قال بأن الحشن والقبح ذاتيان ، أو تابعان للأمر في نفسه . وذلك يستلزم بالضرورة الرجوع إلى إزادة مخصصة ،

إِنْ لَمْ تَكُنْ إِزَادَةُ الْخَالِقِ وَأَمْرُهُ ، فَلَا مَحَالَّةَ تَكُونُ إِزَادَةُ بَعْضِ الْمَخْلُوقَاتِ عَلَى بَعْضٍ ، لِاسْتِحَالَةِ الْإِجْمَاعِ الدَّائِمِ فِي كُلِّ التَّفَاصِيلِ .

فَيَرْجِعُ الْأَمْرُ إِلَى حَاكِمِيَّةِ بَعْضِ الْبَشَرِ لِبَعْضٍ ، وَاسْتِعْبَادِ الْبَشَرِ لِبَعْضِهِمْ الْبَعْضُ ، وَهُوَ مَا حَذَرَ مِنْهُ الْإِسْلَامُ ، وَاسْتَلْهَمَ حَقِيقَتَهُ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ عِنْدَمَا أَعْلَنَ أَضْلَهُ الْمَشْهُورَ : « لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ » ، وَ« لَا حَاكِمَ إِلَّا اللَّهُ » .

وَأَمَّا بَحْثُ الْأَشْعَرِيِّ فِي الْإِزَادَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَمَسْئُولِيَّتِهِ عَنْ أَعْمَالِهِ ، فَقَدْ سَبَقَ بَيَانُهَا بِصُورَةٍ وَاضِحَةٍ .

وَكَذَلِكَ قَرَّرَ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ - كغیره مِنَ الْعُلَمَاءِ - أَنَّ الْحُجِّيَّةَ فِي التَّكْلِيفِ لَا تَكُونُ إِلَّا بَعْدَ بَلَاغِ الْأَحْكَامِ ، وَنَصَّوْا عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي التَّبْلِيغِ هُوَ الْإِمْكَانُ لَا فِعْلِيَّةُ الْبَلَاغِ ، وَقَدْ نَصَّ عَلَى ذَلِكَ الرَّزْكَشِيُّ نَقْلًا عَنِ السَّمَرْقَنْدِيِّ الْخَنْقِيِّ فَقَالَ فِي بَيَانِ أَنَّ التَّكْلِيفَ يُنْتَى عَلَى مَاذَا : « فَعِنْدَ الْمُعْتَرِلةِ يُنْتَى عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلْمِ دُونَ السَّبَبِ الْمَوْصَلِ إِلَيْهِ ، وَابْتِجَابِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مَعِينِ تَكْلِيفِ مَا لَا عِلْمَ لِلْمُكَلَّفِ بِهِ . وَعِنْدَنَا التَّكْلِيفُ يُنْتَى عَلَى سَبَبِ الْعِلْمِ لَا عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلْمِ ، كَمَا يُنْتَى عَلَى سَبَبِ الْقُدْرَةِ لَا عَلَى حَقِيقَةِ الْقُدْرَةِ » (١) .

وَعَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ أَمَكَّنَهُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ عَنْ قُرْبٍ ، وَمَلَكَ آلَهُ ذَلِكَ بِلَا مَشَقَّةٍ كَبِيرَةٍ ، فَإِنَّهُ مُكَلَّفٌ بِالْأَحْكَامِ ، وَلَا يُشْتَرَطُ عِلْمُهُ بِهَا بِالْفِعْلِ ، فَإِنَّهُ بِالْفِعْلِ يُمَكِّنُ أَنْ يَضَعَ أَصَابِعَهُ فِي آذَانِهِ وَيُعْلِقَ عَيْنِيهِ فَلَا يَسْمَعُ وَلَا يَرَى شَيْئًا ؛ ظَنًّا مِنْهُ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ إِقَامَةَ الْحُجِّيَّةِ كَمَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ عَنْ بَعْضِ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ ظَنُّوا أَنَّ ذَلِكَ يُنْجِيهِمْ مِنَ التَّكْلِيفِ .

(١) بدر الدين الرزكشي : سلاسل الذهب ، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية - القاهرة د . ت ، ١٢١ .

وعلى ذلك فإن أصول نظرية الأخلاق والتكليف وما يتبع ذلك - بيّنة عند الإمام الأشعري، وزادها بياناً أصحابه من بعده .

ولا يخفى ما لمسألة الأخلاق والقيم من أهمية عظيمة في الفكر الفلسفي المعاصر والقديم، حيث تُبنى عليه تنظيمات كثيرة وتترتب أحكام وأفعال وتكليفات .

المَجْرُورُ السَّابِعُ

الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ وَوَقَعْنَا الْمَعَامِرَ

الإشعري والأيمنه الخلد

البريات والطورات : بين السلفية والإصلاية والإشراق

رضوان السيد

ما عرفت الإشعري هُدوءًا ولا متنفسًا طوال القرن ونصف القرن الماضيين؛ ففي الوقت الذي كان فيه جناحها الموروثان: المذاهب الفقهية، والتصوف، يتعرضان لحملة شعواء من جانب السلفيين والإصلاحيين، بمصر والهند وبلدان المغرب العربي وآسيا الوسطى وتركيا وشرق آسيا، كان المستشرقون الألمان والبريطانيون والفرنسيون يحملون على التقليد العقدي الإشعري؛ فينصرون عقائد الفرق الإسلامية، أو يناهزون في التاريخ الفكري إلى الفلاسفة الإسلاميين والمعتزلة؛ بوصفهم أحرار الفكر في الحقب الكلاسيكية. وعندما انتهت المرحلة الأولى هذه، التي امتدت من سبعينيات القرن التاسع عشر إلى أربعينيات القرن العشرين، كان التقليد الفقهية الإسلامي قد تلقى ضربات قاسية، كما كانت العقيدة الإشعري قد صارت ذكرى بعيدة غير مرغوبة.

أما التصوف فقد نجح وتجدد رغم شراسة الحملات، فكان هو الطرف الأبرز بين أشاعرة أهل السنة، وقد أفاد من الانتقادات والنقائص، وأعاد النظر وانصرف عن الجدالات إلى البناء والتجديد.

أخذ السلفيون والإصلاحيون - وقد تحالفوا بقصد أو بدون قصد بسبب الأتحاد الظاهر لبعض أهدافهم - على التصوف رؤيتي: الولاية، والتوسل؛

بوصفهما إخلالاً بمبدأ التوحيد. كما أخذوا على المتصوّفة بعض الشلوكتيات التي سمّوها: (الطُرُقِيَّة)، ومن بينها: لِيَأْسُ الْخِرْقَةِ، وَالطَّاعَةُ الْمُطْلَقَةُ لِلشَّيْخِ، وَعَدَمُ الْإِهْتِمَامِ بِوَسَائِلِ الْعَيْشِ، وَزِيَارَةُ الْأَضْرَحَةِ وَالْقُبُورِ، وَالْإِحْتِفَالَاتِ الْمَوْسِمِيَّةِ لِذَلِكَ.

وأخذوا على المذاهب الفقهيّة الجمودَ على التقليد، وسدَّ بابِ الاجتهادِ، والإِعْرَاضَ عن تطويرِ المناهجِ بالأزهرِ والزيتونةِ والقرويينَ. وتكمن المشكلة في أنه غَلَبَ على النقاشِ في هذه المسائل - في مطلع القرن العشرين، وفي مصر والهند على وجه الخصوص - الطابعُ الجدالي الذي يصعبُ معه إجراءُ أيِّ جَوَارٍ، واختلاطُ تلك الجدالاتِ بِالْعَلَاتِقِ الْمُتَشَابِكَةِ مَعَ الشُّلُطَاتِ، وحضورُ المستعمرين ومثقفهم - من: المستشرقين، وعلماءِ الجداليات بين المسيحية والإسلام - في كُلِّ النقاشات.

وبالإضافة إلى هذه الاختلالات التي يَصْعُبُ توجيهُ الاتهامِ إلى أحد الفرقاء بشأنها، كانت هناك اختلالاتٌ أكبرُ يتحمَّلُ الفريقان مسؤولياتٍ أساسيةً فيها. وأوَّلُها لدى أشاعرة أهل السنّة، أنّ الوعيَ بِإِبْعَادِ المسائلِ مَا كَانَ حَاضِرًا وَلَا مُتَوَفَّرًا؛ ولذلك لم تكن لديهم أولوياتٌ، فانصرفوا للدِّفَاعِ عَنِ التقليدِ الفقهي دونَ تفرقةٍ أو تمييزٍ. ووقفوا موقفًا صارمًا ومُتَّهِمًا في وجه الإمام محمد عبده، والشَّيْخِ عبد الحميد بن باديس، والسَّيِّدِ أحمد خان؛ سواءً كانت تلك الآراء تتعلَّقُ بتطويرِ المؤسَّساتِ الدِّينِيَّةِ والتعليميةِ والوَقْفِيَّةِ، أو كانت تتعلَّقُ بِفَتْحِ بابِ الاجتهادِ الفقهي، أو إعادة صياغة المنظومة الكلاسيكية الأشعرية (كما حاول الشَّيْخُ محمد عبده في «رسالة التوحيد»، أو في دروسه في التفسير، أو فتاويه). ولم يلتفتوا إلى أهمية الوسائل الإعلامية الجديدة مثل المجلَّاتِ والرسائل، وهي وسائلٌ اهتمَّ بها السَّلَفِيُّونَ - أيضًا -

وليس الإصلاحيون وحدهم . واستسهلوا - من جهة أخرى - دفع مقولات خصومهم بأنهم أبواق ثقافية للجهات المستعمرة . بينما الواقع يؤكد على أن الإصلاحيين أنفسهم هم الذين بدأوا بالدفاع عن الإسلام في مواجهة الغرب ، كما كانوا أول المتصدّين لهجمات المُبشّرين على الإسلام .

وفي حين تمثّلت قُوّة الإصلاحيين وضعفهم في الوقت نفسه بقولهم بضرورة التغيير لتغيّر الزمان ، وباعتناق فكرة التّقدّم الأوربية - فإنّ قُوّة السّلفيين تمثّلت في تشدّدهم في مفهوميّ : التّوحيد في مواجهة الأشعريّة (تضحيجًا للعقيدة والعبادة) ، والسّنة في مواجهة البدعة (تضحيجًا لسلوك). وقد التقى الطرفان على نقد التّقليد الفقهيّ ، ونقد السلوكيات الصّوفيّة . إنّما ظلّت نُقطة الضّعف الرّئيسة لدى السّلفيين اشتدادهم في فهم كلّ شيء في العقيدة والعبادة ، ونقد الآخرين والتّقليد الفقهيّ ، إلى ابن تيميّة وخصوماته ومجادلاته في القرنين السّابع والثامن للهجرة . وهذه سياقات ومشكلات غابرة لا علاقة لها - باستثناء بعض المظاهر - بالقرن التاسع عشر .

وفي الفترة التي نتحدّث عنها - أي : القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - كانت للسّلفيّة بيتان في الإحياء والنهوض : البيئة الهنديّة ، والبيئة النجديّة اليمينيّة . وقد تأثر المصريون بالبيئة الهندية ؛ حين بدأ السّلفيون الهنود يطبعون الرسائل التّيميّة والجوزيّة بحيدرآباد وبمصر ، في حين تأثر العراقيّون - سنّة وشيعّة - والشّوام بالبيئة النّجدية ، بسبب الصّدّامات التي أثارها الوهابيّة مع سائر الفرق والمذاهب الإسلاميّة في محيط الجزيرة . وفي العراق والشام قبل مصر بدأت الردود على السّلفيّة يدعّم من السلطات العثمانية ، التي كانت تُعدّ الدولة السعوديّة الأولى والثانية خارجةً عليها .

أمّا السّلطات المصريّة ، فرغم أنها أسقطت الدولة السعوديّة الأولى

بَيْنَ الْفِكْرِ الْفَلْسَفِيِّ وَالْفِكْرِ الْكَلَامِيِّ

سَعِيدُ فَوْدَةَ

مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ مُتَكَلِّمًا لَا فَيْلَسُوفَ، وَلَكِنْ لَا شَكَّ فِي وُجُودِ اشْتِرَاكِ بَيْنِ الْفَلْسَفَةِ وَالْكَلامِ، وَتَبَايُنِ مَا، وَقَدْ يُخَالِفُ بَعْضَ الْمَفْكُرِينَ فِي تَسْمِيَةِ الْأَشْعَرِيَّ فَيْلَسُوفًا، وَقَدْ لَا يَرَى غَيْرَهُمْ فِي ذَلِكَ خَطْرًا، وَكُلٌّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ يَنْبِي مَوْقِفَهُ مُلَاحِظًا جَانِبًا مِنْ جَوَانِبِ الْفِكْرِ الْكَلَامِيِّ وَالْفَلْسَفِيِّ، مَوْضُوعًا أَوْ غَايَةً.

فِيمَنْ الْمُفِيدِ قَبْلَ الشَّرُوعِ فِي صُلْبِ الْمَوْضُوعِ أَنْ نُبَيِّنَ مَا يُهْمُنَا مِنْ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْإِيجَازِ.

حَوْلَ تَعْرِيفِ الْفَلْسَفَةِ :

مِنَ الْمَشْهُورِ أَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي اشْتَقَّ مِنْهُ اسْمُ فَلْسَفَةٍ، يَعُودُ فِي مَعْنَاهُ إِلَى مَفْهُومِ «حُبِّ الْحِكْمَةِ»، فَهُوَ مُرَكَّبٌ إِضَافِيٌّ، يُفِيدُ التَّشَوُّقَ إِلَى امْتِنَالِكِ الْحِكْمَةِ، وَالْحِكْمَةُ هِيَ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي مَوْضِعِهِ الْمُنَاسِبِ لَهُ، بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْمَضْلَحَةُ وَالْمَنْفَعَةُ أَوْ بِحَيْثُ يَكُونُ مُوَافِقًا لِعِلْمِ الْفَاعِلِ، وَلَكِنْ لَيْسَ مِنْ الْمَفْتَرَضِ أَنْ يَتَّقَى هَذَا الْمَعْنَى - مَنشأً هَذَا الْاسْمِ - هُوَ الْأَسَاسُ الَّذِي تُبْتَنَى عَلَيْهِ الْفَلْسَفَةُ فِي الْعُصُورِ الْحَالِيَّةِ، فَإِنَّ مِنَ الْقَرِيبِ جَدًّا أَنْ يَحْصَلَ خِلَافٌ فِي مِضْدَاقِ الْحِكْمَةِ، وَذَلِكَ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى الْمَفْهُومِ الْعَامِ لَهَا، لِأَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ قَدْ يَكُونُ اعْتِبَارِيًّا، أَوْ أَمْرًا مُشْتَرَكًا أَوْ نَسَبِيًّا يَخْتَلِفُ مِضْدَاقُهُ بِحَسَبِ النَّاطِرِ، وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ حُبَّ الْحِكْمَةِ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَسْتَلْزِمُ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ الْخَاصِلُ مِنْ فِعْلِ التَّفَلُّسِ مُتَشَخَّصًا بِشَخْصِيَّةٍ وَاحِدَةٍ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ،

وتيسرَ مصرَ وباريسَ وبريطانيا بدأ يعرفُ أشياءَ عن بُحوثِ المُستشرقين حولَ المُعتزلةِ والأشعريةِ . وكان SCHREINER أستاذَ الفلسفةِ اليهوديةِ بجامعةِ برلين قد كتبَ في سبعينياتِ القرنِ التاسعِ عشرِ دراسةً عن علاقاتِ عِلْمِ الكَلَامِ المُعتزليِّ بعِلْمِ الكَلَامِ اليهودي . بينما قام تلميذه SPHITA بكتابةِ أطروحةٍ عنِ الأشعريةِ في أثناءِ إقامتهِ بمصرَ موظفًا بدارِ الكتبِ الخديويةِ . وقام تلميذُ آخرَ لشرابنر ، اسمه : BIRAM بكتابةِ أطروحةٍ أُخرى عن المُعتزلةِ ، استند فيها على مخطوطةٍ كِتَابِ «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» ، لأبي سعيدِ الثيسابوري .

وفي أواخرِ ثمانينياتِ القرنِ التاسعِ عشرِ أصدرَ ألفرد فون كريمر (الأستاذُ بجامعةِ لايبزيغ) كتابه الشهيرَ عن الأفكارِ السائدةِ في الإسلام . وفي كُلِّ الكُتُبِ التي ذكرناها ثناءً غاطِرٌ على المُعتزلةِ ، وحملةٌ شعواءٌ على الأشعريةِ الرجعيةِ وغيرِ العقلائيةِ ، والمسئولةِ عن الجمودِ الفقهيِّ والجمودِ السياسيِّ في العالمِ الإسلاميِّ الشني .

ونتيجةً التواضيلِ الذي كان يزدادُ بين المُستشرقين من جهةٍ ، والعلماءِ المصريين من جهةٍ ثانيةٍ ، فإنَّ ذلكَ المنزَعُ بَلَغَتْ أخبارُه بالتدريجِ مُحَمَّدَ عبده وتلاميذه . وما لبثوا أن قرأوا كتابَ أرنست رينان عن ابنِ رشدِ والرشديةِ . وهكذا ففي الوقتِ الذي كان أتباعُ مدرسةِ مُحَمَّدَ عبده يختلفون مع أصدقائهم الأوربيين - مستشرقين وغيرِ مستشرقين - بشأنِ النظرياتِ العنصريةِ والتمييزيةِ عن الإسلامِ ، وبشأنِ الإرسالياتِ والمؤسَّساتِ التبشيريةِ - فإنَّهم فيما يتعلَّقُ بأطروحاتِ الإصلاحِ الدينيِّ صاروا يعدّون الأشعريةَ عائقًا أمامَ التقدُّمِ ، مثلَ التَّصوُّفِ والتَّقليدِ الفِقْهِيِّ .

والجدُّ بالذِّكرِ أنَّ تلميذَ ألفرد فون كريمر (اسمه : آدم متز) نشرَ عام

١٩٠١م أطروحته بعنوان : «رينسانس الإسلام» ، ويعني بذلك : «عصر نهضة الإسلام». والذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريده - رحمه الله - بعد نصف قرن ، وسماه : «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري». وقد اشتهر الكتاب بسرعة ، وهو يتضمن فضلاً شديداً النقديّة للأشعريّة ، التي صرّبت - في نظره - أحرار الفكر من المعتزلة والفلاسفة ، ونشرت التّصوّف والخرافة . وهذا لا يعني أنّ القوم صاروا معتزلة جُددًا ؛ لأنّ معلوماتهم عن ذلك ظلت ضئيلة فيما عدا جداليّات الأشاعرة ضدّهم في «الملل والنحل» للشّهريّ ، الذي كان Cureton قد نشره وترجمه للإنجليزية في خمسينيّات القرن التاسع عشر . بل الأحرى القول : إنهم يومها تحت وطأة هجمات السلفيّة ، على مباحث الذات والصفّات والإيمان والقدر ، وهجمات المستشرقين على الأشعريّ ، كرهوا علم الكلام بشكل عام ؛ وبخاصة وهم يقرأون ما قاله ابن خلدون عنه في «مقدمته» ؛ من أنه صار علمًا لا ينفع!

وفي العقديّ السابق على الحرب العالمية الأولى نشأت الجامعة الأهلبيّة بمصر ، وكان السيد أحمد خان قد أنشأ «جامعة عليكره» بالهند . وفي كلتا الحالتين جرّبت الاستعانة بالمستشرقين البريطانيين والألمان والفرنسيين والإيطاليين . وما كان هؤلاء يُصرّحون بنقد الأشعريّة بالطبع ، لكنهم كانوا يعدّون الفارابيّ وابن سينا وابن رشد مفكّري الإسلام الحقيقيين ؛ لأنّهم عرفوا الفلسفة الإغريقية من خلال الترجمات . وفي العام ١٩١٧م - كما هو معروف - حدثت الثورة العربية على الأتراك بتحريض من البريطانيين ، وادّعى الحسين بن علي شريف مكة الخلافة ، التي دار حولها نزاع امتدّ على مدى العالم الإسلامي ، وما حمّد حتى منتصف الثلاثينيّات . وكان من نتائجه : انفكاك التحالف بين الإصلاحيين والسلفيين للخلاف حول دينيّة الخلافة ،

وحول الدَّوْلَةَ الوَطَنِيَّةَ التي دَعَمَهَا الإصْلَاحِيُّونَ . وللمرة الأولى ، وبتشجيعٍ مِنَ العُلَمَاءِ الأتراك الذين لَجَأُوا إلى مِصرَ هربًا مِنَ الكَماليين ، اندفع الشُّيوخُ : الدُّجوي ، ودرّاز ، وصَبْرِي ، والكُوثرِي ، لِحُوضِ جَدالٍ مَعَ السَّلَفِيِّينَ ؛ نُصْرَةً للأشعْرِيَّةِ . وهو جدالٌ امتدَّ إلى الخَمْسِينِيَّاتِ ، وتُرِكَ الطَّرْفَانُ مُتَحَنِّينَ بِالجِرَاحِ .

وجاءت الثَّلَاثِينِيَّاتُ والأَرْبَعِينِيَّاتُ مِنَ القَرْنِ العَشرِينَ بِمِستجَدَّاتٍ إصْلَاحِيَّةٍ وَنَهْضُوِيَّةٍ فِي المِجَالِيْنَ : الفِقهِي ، وَالكَلَامِي . ففِي المِجَالِ الفِقهِي دَخَلَ إلى السَّاحَةِ بَعْضُ شُيوخِ الأَزْهَرِ ، وَخَرِيْجُو دَارِ العُلُومِ وَمَدْرَسَةِ القَضَاءِ الشَّرْعِي ، وَأَسَاتِذَةُ الحُقُوقِ بِالجَامِعَةِ المِصرِيَّةِ ، فَأَخِيَرُوا الثَّرَاثَ الفِقهِي الغَنِي ، وَرَبَطُوا عِرَاقَةَ التَّقْلِيدِ بِمِستجَدَّاتِ الاجْتِهَادِ . أَمَّا فِي المِجَالِ الكَلَامِي فَإِنَّ الشَّيْخَ مُصْطَفَى عَبدِ الرَّازِقِ أَنشَأَ مَدْرَسَةً للأَصَالَةِ الفِكرِيَّةِ فِي قَلْبِ الجَامِعَةِ المِصرِيَّةِ .

قَالَ الشَّيْخُ عَبدِ الرَّازِقِ فِي «أَمَالِيهِ» ، وَفِي كِتَابِ «تَمْهِيدٍ لِتَارِيخِ الفِلسَفَةِ الإِسْلَامِيَّةِ» ، ١٩٤٤م : إِنَّهُ وَبِخِلَافِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ المِستَشْرِقُونَ عَلى مَدَى قَرْنٍ ، فَإِنَّ التَّفَكِيرَ الفِلسَفِيَّ الإِسْلَامِيَّ عَلى مَدَى العِصُورِ الوَسْطَى طَوَّرَ أَرْبَعَةَ تَيَّارَاتٍ ، أَقْلَهَا أَصَالَةٌ وَاسْتِقْلَالًا هُوَ تَيَّارُ فِلسَفَةِ الإِسْلَامِ ، أَمَّا الأَكْثَرُ أَصَالَةٌ وَإِدَاعًا فَهَمُ بِالتَّرْتِيبِ : عِلْمَاءُ أَصُولِ الفِقهِ (فِلسَفَةُ التَّشْرِيْعِ) ، فَعِلْمَاءُ الكَلَامِ ، فَأَهْلُ التَّصَوُّفِ ، وَأَخِيَرًا فِلسَفَةُ الإِسْلَامِ . وَانْدَفَعَ تَلَامِذَةُ عَبدِ الرَّازِقِ يَعمَلُونَ عَلى أَساسِ هَذَا التَّرْتِيبِ ؛ وَهَمُ : عَبدِ الرَّحْمَنِ بَدَوِي انْتَصَرَ لِفِلسَفَةِ الإِسْلَامِ ، وَخَاضَ مَعَ المِستَشْرِقِينَ مُنَافَسًا لَهُمُ فِي نِشْرِ التَّرَاثِ الفِلسَفِي . وَمَحْمُودُ قَاسِمٌ انْتَصَرَ عَلى وَجْهِ الخِصُوصِ لِابْنِ رِشْدٍ فَالمُعْتَرِلةِ . وَأَبُو العِلا عَفِيْفِي وَمُصْطَفَى حَلْمِي لِالعِرْفَانِ الصُّوفِي . أَمَّا عَلِي سَامِي النُّشَارِ فَقَدْ انْتَصَرَ للأشعْرِيَّةِ وَكُتِبَ رِسَالَتُهُ المِشْهُورَةُ «مَناهجُ البِحثِ عِندَ مُفَكِّرِي الإِسْلَامِ» ، ثُمَّ كُتِبَ الضَّخْمُ «تَارِيخُ التَّفَكِيرِ الفِلسَفِي فِي الإِسْلَامِ» .

وتابع هذا الاتجاه تلامذة للنشأ على تردّد وانفراد، إلى أن حدثت الانتكاسة الكبرى لهذا الاتجاه منذ الستينيات وما بعد في سائر الجامعات، حين سيطر على تدريس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام مجموعة من اليساريين والتحديثيين الراديكاليين، مثل: الجابري، وحسين مروة، وطيب تيزيني، وحنفي، وأركون، ومبروك، عدواً أنّ المشكلة في التاريخ الفكري للإسلام وانتكاساته لا تتمثل في الأشعرية وحسب، بل في اتجاه أهل السنة بشكل عام.

وما يزال الأمر على هذا النحو حتى اليوم؛ وذلك دائماً باستثناء الصوفية الذين تساوى نهوضهم الجماهيري المستمر، مع استتباب تقليد أكاديمي في الجامعات العربية، ودوائر الدراسات الإسلامية في الغرب، شديد التقدير لهم في تجربتهم التاريخية وفي الحاضر.

إنّ الذي حدث ويحدث في العقود الأربعة الأخيرة في أوساط الإسلام الشني أن هناك تحولات زاهرة أنتجت ثلاثة تيارات كبرى، منقسمة فيما بينها انقساماً شاسعاً؛ وهي: حركات الإحياء السلفي، وحركات الإحياء الصوفي، وحركات الإحياء الأصولي، التي صارت تيارات وأحزاباً للإسلام السياسي. وهناك ازدهار فقهي لدى التيارات الثلاثة، ويحدث بينها أحياناً حواراً متوتراً بعض الشيء في المجال الفقهي وحسب. أمّا على المستوى العقدي فهي شديدة الانقسام، والصوفية هم الأقرب للأشعرية بالطبع، لكنّه ليس أولوية عندهم.

مصائر عقيدة أهل السنة ومصائر الإسلام:

هناك في كلّ ديانة توحيدية - إذا صحّ التعبير - اتجاهان لاهوتيان أو كلاميان: لاهوت العناية والرحمة والفضل، ولاهوت التنزيه والعدل.

والمُعْتَزَلَة منذ القرن الثاني الهجري هم أصحاب لاهوت التَّنْزِيهِ والعَدَلِ ،
والشَّيْعَة والفلاسفة هُم أَقْرَبُ إلى هذا الأتجاه .

أما أهل السُّنَّة فهُم أَهْلُ لاهوتِ العِنَايَةِ والرَّحْمَةِ . وهم يَشْمَلُونَ تقليديًا
المذاهبَ الفقهيةَ الأربعةَ ، ومعظمَ الصُّوفِيَّةِ منذ القرنِ الخامسِ الهجريِّ .
ولدى أهل السُّنَّةِ جوامعُ عَقَدِيَّةٍ كُبْرَى ، بل إنَّهم كانوا لا يكادُونَ يختلفون
في أمرِ عَقَدِيٍّ . وإنما ظهرَ الخِلافُ وتَعَاظَمَ بينَ أَهْلِ الحَدِيثِ والسَّلَفِيَّةِ مِنْ
جِهَةٍ ، والأشْعَرِيَّةِ والماتريديَّةِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، على مَشْرُوعِيَّةِ عِلْمِ الكَلَامِ ، أو
مَشْرُوعِيَّةِ إِنْشَاءِ لاهوتِ عقليِّ للاستدلالِ على الوجودِ الإلهيِّ ، والوحدانيَّةِ ،
والعقائدِ السَّمْعِيَّةِ .

فَالْحَبْلِيَّةُ التي كانت المحطة التَّأْسِيسِيَّةَ الثَّانِيَةَ في حياةِ أهل السُّنَّةِ ، لا
تقبلُ شيئًا في المجالِ العَقَدِيٍّ خَارِجَ ظواهرِ التُّصُوصِ مِنَ الكِتَابِ والسُّنَّةِ .
بينما ذَهَبَتِ الأشْعَرِيَّةُ متأثرةً بمناهجِ المُعْتَزَلَةِ - وليسَ بعقائدهم - إلى
استِحْسَانِ الخَوْضِ في عِلْمِ الكَلَامِ . وقد قامَ الأشاعرةُ الكِبَارُ بِإِنْشَاءِ مَنْظُومَاتِ
عَقَدِيَّةٍ ضَخْمَةٍ فيما بَيْنَ القَرْنَيْنِ : الرابعِ والثامنِ للهجرةِ ، ضَرَبَتِ أطروحاتِ
المُعْتَزَلَةِ ، وكَسَفَتِ شمسَ فِلاسفَةِ الإِسْلامِ كَمَا هُوَ معروفٌ . بَيْنَمَا تَرَاجَعَتِ
السَّلَفِيَّةُ إلى الهامِشِ طَوَالَ العُصُورِ السَّالِفَةِ ، رَعِمَ حُدُوثُ نَهْضَاتِ فِيهَا في
ظُرُوفِ التَّأْرُمِ ، إلى أَنْ عَادَتْ لِتَتَصَدَّرَ موجةً إحيائيَّةً جديدةً في القرنينِ : الرابعِ
عشرِ والخامسِ عشرِ للهجرةِ (التاسعِ عشرِ والعشرينِ للميلاد) .

وقد استطاعت الأشْعَرِيَّةُ أَنْ تجمَعِ المسلمينَ حَوْلَهَا في العُصُورِ السَّالِفَةِ
لِعِدَّةِ أسبابٍ ؛ بعضُها مضمونيٌّ ، وبعضُها تاريخيٌّ ، وبعضُها سُلْطَوِيٌّ . وأوَّلُ
تلكِ الأسبابِ لاهوتُ العِنَايَةِ والرَّحْمَةِ والفَضْلِ ، الذي يُقيمُ علاقةً وُدًّا وِرْحَابَةً
وَحُبًّا وَخَوْفًا وَرَجَاءً مَعَ الخَالِقِ جَلًّا وَعَلَا ، وَمِسَاحَاتٍ تَعَدُّدِيَّةً في المجالِ

الفقهي، وعلائق استيعاب وتفهم مع العالمِ ودياناته وثقافته .

وثاني تلك الأسباب: الترتيب الواضح الذي استنته الأشعرية لمسألة الشرعية أو العلاقة بين الدين والجماعة والدولة . فقد تبنت الأشعرية تاريخ الأمة وتجربتها الثقافية والسياسية، وعدت ذلك كله شرعياً وشرعية تتفاوت في الدرجة، لكنها لا تتنافى . فهناك الشرعية التأسيسية المتمثلة في الوحدات الثلاث: وحدة الدين، ووحدة الجماعة، ووحدة الدار . فالمسلمون أمة واحدة، وجماعتهم جماعة واحدة . ودارهم دار واحدة، لا تفرقة ولا تميز، ولا تفاضل، ولا ولاء وبراء . لا يكفرون أحداً بذنب، ولا يروون السيف في الأمة، ويصلون وراء كل إمام، ويجاهدون مع كل أمير . وما دامت هذه الوحدات قائمة فإن الخلل لا يطرأ إلا على الشرعية من الدرجة الثانية، أي: شرعية المصالح أو مشروعيته . والخلل فيها جائز أو عادي، وهو ناجم في الغالب - كما قال الإمام الأشعري - عن الخلاف على الإمامة أو الصراع على السلطة في طريقة الوصول، وفي السلوك السلطوي . وهذا أمر من شأن الجماعة أن تتصدى له بالمراقبة والمحاسبة والتصحيح؛ لأن الشأن العام أو الشأن السياسي أو الإمامة ليس شأنًا دينيًا أو تعبديًا، بل هو مصلحة واصطلاحية، كما قال الباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، وفخر الدين الرازي، والآمدي... إلى آخر السلسلة . فالأمة هي التي تملك الزمام في الشأن العام القائم على المشاركة الكاملة . وحتى الخلافة التاريخية التي جعلت السلطة في قرظ، ما عدها الجويني، ولا الغزالي، ولا ابن خلدون أمراً لازماً . إن هذه الرحابة العقديّة، والتعددية الفقهيّة، واعتبار الإجماع حجة وسلطة، واعتبار الحكم حكماً مدنياً يصنعه الناس بمقتضى حَقِّهم ومشورتهم، كل ذلك كان حريّاً أن يُوهل الأشعرية في الأزمنة الحديثة - كما

أَهْلَهَا فِي الْأَزْمِنَةِ الْغَابِرَةِ - لِتَسَايِرِ الْمُتَعَيِّرَاتِ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْإِنْسَانِ؛ فَتَمَكَّنَ أَوْ تَسَمَّحَ بِإِقَامَةِ دُولٍ وَأَنْظِمَةٍ تَتَلَاءَمُ وَرُوحَ الْعَضْرِ وَمَصَالِحِ الْجَمَاعَةِ، وَتَسُودُ فِيهَا عِلَاقَاتُ وَدُودَةٍ وَمَوْضُوعِيَّةٌ بَيْنَ الدِّينِ وَالدَّوْلَةِ. إِنَّمَا الَّذِي حَدَثَ أَنَّ النَّظَرَ الْعَقْدِيَّ فِي النُّطَاقِ الْأَشْعَرِيِّ تَوَقَّفَ فِي الْقَرْنِ الثَّاسِعِ الْهَجْرِيِّ، بَلْ قَبْلَ ذَلِكَ. وَهُوَ أَمْرٌ شَكَا مِنْهُ ابْنُ خَلْدُونَ فِي أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ. وَقَدْ شَهِدَ الْقَرْنُ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيُّ خَزَاكَ عَلَى الْمَسْتَوَى الْفَقْهِي، ظَلَّ مُسْتَمِرًّا مِنْ جِلَالِ الْفَتَاوَى وَالنَّوَازِلِ إِلَى أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الثَّلَاثِ عَشَرَ. ثُمَّ تَجَمَّدَ هَذَا الْحَرَكَ الْفَقْهِي أَيْضًا.

إِنَّ التَّأْرُمَ الَّذِي أَحَدَثَهُ هَذَا الْجَمُودُ عَلَى الْمُسْتَوَيْنِ دَفَعَ بِالسَّلَفِيَّةِ - كَمَا فِي ظُرُوفِ الْأَزْمَاتِ مِنْذُ الْقَدَمِ - إِلَى السُّطْحِ، كَمَا دَفَعَ بِالصُّوفِيَّةِ أَيْضًا. فَحَدَثَ اخْتِلَالٌ كَبِيرٌ؛ لِأَنَّ مَحَوْرَ اسْتِقْرَارِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَازْدَهَارِهِمْ مِنْذُ الزَّمَنِ الْقَدِيمِ أَيْضًا، وَبِالترْتِيبِ: الدَّائِرَةُ الْفَقْهِيَّةُ، فَالدَّائِرَةُ الْكَلَامِيَّةُ.

فَالدَّائِرَةُ الْفَقْهِيَّةُ تَعْمَلُ فِي مَجَالِ تَمْكِينِ النَّاسِ مِنَ الْعَيْشِ وَالتَّصَرُّفِ، وَالدَّائِرَةُ الْكَلَامِيَّةُ تَعْمَلُ فِي مَجَالِ رُؤْيِيَةِ الْعَالَمِ، وَمَوْجِعِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ فِيهِ، وَعِلَاقَتِي تَشَابُكِ الْإِلَهِيِّ بِالْإِنْسَانِيِّ. وَزَادَ مِنْ ذَلِكَ الْاِخْتِلَالُ الْاِنْدِفَاعَةُ الْأُورِيَّةُ لِلْاِسْتِيْلَاءِ عَلَى الْعَالَمِ، وَعَجْزُ السُّلْطَاتِ السِّيَاسِيَّةِ فِي دِيَارِ الْإِسْلَامِ عَنْ مُوَاجَهَةِ ذَلِكَ الْاجْتِيَاكِ. وَهَكَذَا تَحَوَّلَ التَّأْرُمُ فِي الْأَشْعَرِيَّةِ إِلَى تَأْرُمِ سُنيِّ وَإِسْلَامِيٍّ عَامٍّ. السَّلَفِيُّ فِي مَطْلَعِ الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ كَانَ لَا يَزَالُ يَعِيشُ عَوَالِمَ الْقَرْنِ الثَّامِنِ الْهَجْرِيِّ، وَيَعِدُ الْوَاقِعَ وَالْعَالَمَ مَلِيئًا بِالْبِدْعِ وَالْكُفْرِيَّاتِ. وَالْإِضْلَاحِيَّ اِهْتَمَّ بِالْإِضْلَاحِ الْفَقْهِيِّ أَوَّلًا لِإِعَادَةِ الْاِنْتِظَامِ إِلَى حَيَاةِ النَّاسِ، وَعِنْدَمَا أَدْرَكَ أَنَّ الْاِخْتِلَالَ صَارَ أَعْمَقَ مِنْ ذَلِكَ اِتَّجَهَ لِإِضْلَاحِ عِلْمِ الْكَلَامِ، أَيْ: تَغْيِيرِ النَّظَرِ إِلَى الْعَالَمِ. وَهَذَا نَظَرٌ صَحِيحٌ، لَكِنْ حَكَمْتُهُ رُؤْيُ التَّقَدُّمِ

الأوربي وقواعده، فعَدَّ الأشعريَّة المتهاككةَ أساسَ العِلَّةِ والدَّاءِ. وقال الإصلاحِي الهنديُّ شِبْلِي التُّعْمَانِي: إِنَّه لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِ كَلَامٍ جَدِيدٍ. وقال آخرون: بل إنَّ «الجامعةَ الإسلاميَّة»، فالمجامعَ الفِقهِيَّةَ هي التي تحلُّ المشكلةَ. وعندما عَادَ الاجتهادُ الفقهيُّ إلى الانتظامِ والازدهارِ بَدَأَ الجِشْمُ الإسلاميُّ ضَخْمَ الجِثَّةِ، ضَيَّلَ الهَامِيَةَ. وَالْأُمَمُ لَا تَنْتَظِرُ وكذلك المجتمعات؛ ولذلك حدثَ الخَلَلُ الرَّئِيسُ الْآخِرُ الَّذِي قَلَبَ مَنْظُومَةَ أَهْلِ السُّنَّةِ التَّارِيخِيَّةِ رَأْسًا عَلَى عَقَبٍ. ظَهَرَتِ الْإِحْيَائِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ أَوْ الْإِسْلَامُ السِّيَاسِيُّ، الَّذِي يُعَدُّ الشَّانَ السِّيَاسِيَّ أَوْ الْعَامَّ شَأْنًا دِينِيًّا. قَالُوا: إِنَّه لَا بُدَّ مِنْ دَوْلَةٍ إِسْلَامِيَّةٍ تُطَبِّقُ الشَّرِيعَةَ بِوَصْفِ ذَلِكَ حَاكِمِيَّةً إلهِيَّةً، وَتَكْلِيفًا إلهِيًّا. وهكذا صارَ الصِّراعُ عَلَى السُّلْطَةِ صِراعًا فِي الدِّينِ.

لقد أُنْجَزَتِ الْأُصُولِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الَّتِي صَنَعَتِ الْإِسْلَامَ السِّيَاسِيَّ هَذَا التَّحْوِيلَ الْكَبِيرَ فِي قَلْبِ أَهْلِ السُّنَّةِ؛ إِنَّهُ التَّحْوِيلُ بِاتِّجَاهِ الدَّوْلَةِ الدِّينِيَّةِ أَوْ الدَّوْلَةِ الَّتِي يَقْتَضِيهَا الدِّينُ وَيُفْرَضُهَا. وَكَانَتِ السَّلْفِيَّةُ النَّاهِضَةُ فِي ظُرُوفِ التَّأْرِمِ قَدْ اطمأنَّتْ بَعْضُ الشَّيْءِ إِلَى انْتِشَارِ دَعْوَتِهَا، وَاسْتِنَادِهَا إِلَى الدَّوْلَةِ السُّعُودِيَّةِ الثَّلَاثَةِ. ثُمَّ تَسَلَّلَ إِلَى دَوَائِرِ شَبَابِهَا الْإِحْسَاسُ بِالتَّهْمِيشِ فِي الدَّوْلَةِ السُّعُودِيَّةِ النَّاهِضَةِ. كَمَا بَزَغَ فِي الْوَعْيِ إِغْوَاءُ السُّطُورَةِ وَالسَّيْطَرَةِ؛ فَتَحَالَفَتِ جَمَاعَاتٌ مِنْهُمْ مَعَ الْأُصُولِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ، فَكَانَتِ (السَّلْفِيَّةُ الْجِهَادِيَّةُ)، الَّتِي حَوَّلَتْ الْإِسْلَامَ إِلَى مُشْكَلَةٍ عَالَمِيَّةٍ. وَحَتَّى الصُّوفِيَّةُ الطَّلِيقَةُ، تَتَحَالَفُ الْيَوْمَ - وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ بِحَيَاءٍ وَخَفَرٍ مِنْ خِلَالِ التَّقَشُّبِ الدِّيَنِيِّ - مَعَ الْإِسْلَامِ السِّيَاسِيِّ الصَّاعِدِ بِتُرْكِيَا وَآسِيَا الْوَسْطَى.

أَيِّنَ هُوَ الْإِسْلَامُ السُّنِّيُّ الْيَوْمَ إِذَنْ، الْإِسْلَامُ الَّذِي نَعْرِفُهُ مِنَ التَّارِيخِ؟
إِنَّهُ بَاقٍ - عَلَى ضَعْفٍ - فِي الْمَوْسَسَاتِ التَّعْلِيمِيَّةِ الْعَرِيقَةِ، يَتَنَاوَسُهُ

السَّلَفِيُّونَ ، وبتناوشهُ أصوليو الإسلام السياسي . وبقاق - أبقضا - في تيارات الإحياء الصوفي ، التي لا بُدَّ أن تعمل لتغيير رؤيتها للعالم ، ويمكنها من ذلك إقبال الجمهور عَلَيْهَا ، وعدم لجوئها للغنْف لمواجهه التحديات ، وبقاق أولاً وأخيراً في حركة الاجتهاد الفقهي في نطاق المذاهب الفقهيَّة التقليديَّة وخارجها .

أمَّا المهامُّ الحاضرةُ فهي : العملُ على تقوية مؤسسات التعليم والفتوى وتجديدها ، وانفتاحها أكثر على الجمهور . والعملُ على استعادة الحوار بين التيارات الثلاثة على أساس الثوابت التاريخيَّة لأهل السُّنَّة . والعملُ أولاً وأخيراً على تصحيح النظرة إلى العالم والعلائق به . وهذه المهامُّ الثلاث هي التي يمكن بها إعادة تشكيل أشعريَّة ناهضة تملك أسبابا للبقاء والتجدد والسود :
فَيَا دَارَهَا بِالْحَيْفِ إِنَّ مَزَارَهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ دُونَ ذَلِكَ أَهْوَالُ

تعليقات ومدخلات

محمد عبد الفضيل القوصي :

أولاً : أنا أريد أن أفهم ماذا تُريدُ بالتَّجديد في العقائد ، فيما يتعلَّقُ بالجوانبِ السياسيَّةِ ونظرية الإمامة ؟ مثلما قال خالد أبو الفضل - وأنا أؤيده في هذا - ولكن نحن لدينا إلهيات ونبوات وسمعيات ، وهي عقائد قائمة على القطعية ، فما مجال التجديد فيها ؟ كيف تُطالبني بالتجديد في هذه الأصولِ ؟ إما أن أُجددَ فأخرج عنها ، وإما أن أُجددَ فأنحرف عنها ، وكلا الأمرين في غاية الخطورة . هل تُريدني أن أُجددَ كما جدَّدَ (س) و(ص) من الذين لَنَ أذكرُ أسماءهم ؟ ! أعتقدُ أن دَعْوَةَ التحديثِ في المذاهبِ العقديَّةِ دَعْوَةٌ تحتاجُ أن تُراجعَ نفسك فيها . هذه واحدة .

الأمرُ الثاني : أنت تقول : إنَّ السَّلَفِيَّةَ طَعَتْ وَسَكَتَ الأشاعرة ! نعم سكتوا ، ولكنني أقول لك : إنَّهم سكتوا لأمرين ؛ أولاً : لأنَّ مُناهضتهم قد أثاروا مسائلَ عقديَّةً مدفونةً في بطون الكتب ، مثل : مسألة التَّزول ، والاستواء ، والجلوس ، والأطيط ... وما إلى ذلك . كلُّ هذه المسائل تُعْرَضُ الآنَ على شاشاتِ التليفزيونات والفضائيات . بالله عليك ، كيف أخلط بين هؤلاء وغيرهم ؟ الذين فعلوا ذلك هُم الذين ارتكبوا الجرم . و الأشاعرةُ - وقد يوافقني أستاذنا عبد الكبير العلوي في هذا - واقتداءً منهم برأي أبي حامد الغزالي في «الجامع العوام عن علم الكلام» ؛ لجئوا إلى الصَّمْتِ ، حيثُ ذهبَ الإمامُ الغزاليُّ إلى أن اشتغال العامة بشيءٍ من المعاصي البدنيَّة أفضلُ من اشتغالهم بعلم الكلام .

الآن المسألة لم تصبح من الثقافة فحسب ، لقد أصبحت باباً للدراسات

حول العقائد، وتتم مناقشتها على مرأى ومسمع من الناس، وفي شاشات التليفزيونات. وهذا أمرٌ خطيرٌ جداً؛ لأنَّ الخلاف بات بين إيمانٍ وكُفرٍ؛ ولهذا لم يُدخل الأشاعرة أنفسهم في مثل هذه المسائل، ويناقشوها على شاشات التليفزيونات. وهذا أمرٌ بمقدورِ الأشاعرة، لكننا نَجْفُلُ منه، لأننا نعتقدُ أنَّ الضررَ منه أكبرُ من النَّفْعِ، وحبذا لو نَهَجَ هؤلاء نهجنا نفسه.

الأمر الثالث: الذي أريد أن أقوله هو أن مذهب الأشاعرة، وإن كان لا يبرزُ للناسِ بِاسْمِ الأشاعرة، إلا أنه بارزٌ في الحديث، وبارزٌ في التفسير، وبارزٌ في أصول الفقه، وبارزٌ في كل شيءٍ من علوم الإسلامِ دونَ أن يُسمَى باسم الأشاعرة. إذن فالمذهبُ الأشعريُّ حاضرٌ؛ حاضرٌ لدى المفسرين، ولدى الأصوليين، ولدى المُحدِّثين، ولدى اللغويين، وإن لم يأخذ هذا العنوان، وشكراً لكم.

صابر عبد الدايم:

لي سؤالان سأطرحهما بإيجاز:

السؤال الأول: هل هناك استراتيجيةٌ علميةٌ مدروسةٌ للتوفيق بين جناحي الأمة: السنة والشيعه؛ لنبد الغلو والتطرف؟

السؤال الثاني: كيف يقوم منهج الفكر الأشعري الوسيط بالتقريب بين دُعاة الغلو والتطرف على أي مستوى فكري معاصر، وبين دُعاة التحرر من أسوار الفكر العيبي، وهم كثيرون موجودون في ثقافتنا المعاصرة؟ وشكراً.

رضوان السيد:

- سأجيبُ بإيجاز: علمُ الكلامِ الأشعريِّ مثلُ السلفيةِ، ما عادَ يصلحُ

الآن ، ومُشكلاتُ التَّزولِ وَغَيْرُهَا مِنْ هَذَا الْكَلَامِ الْفَارِغِ - الَّذِي يَتَشَاوِرُونَ عَلَيْهِ كُلَّ يَوْمٍ ، وَيُكْفَرُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا - هَذَا كَلَامٌ فَارِغٌ . حَتَّى إِنَّهُمْ فِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ اسْتَحَوْا مِنْهُ وَسَجَنُوا ابْنَ تَيْمِيَّةٍ مِنْ أَجْلِهِ ؛ فَلذَلِكَ هَذَا عَيْبٌ . أَمَّا الْكَلَامُ الْأَشْعَرِيُّ فَقَائِمٌ - عَلَى الْأَقْلُ مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ الطَّبِيعِيِّ - عَلَى أَسَاسِ الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ ، وَكَيْفِ وُجْدَا وَكُلِّهِ مَأْخُودٌ عَنْ أَرِسْطُو؟ وَالْآنَ انْتَهَا هَذَا الْعَالَمُ الطَّبِيعِيُّ ، وَمَسْأَلَةُ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ لَمْ تَعُدْ مَطْرُوحَةً ، كَقَوْلِنَا بِجَوَازِ رُؤْيَا أَعْمَى الصَّيْنِ بَقَّةً بِالْأَنْدَلِيسِ ، هَلْ هَذَا يَجُوزُ قَوْلُهُ الْآنَ ؟ هَذَا ضَمَنَ عَقِيدَةَ الْإِمَامِ الصَّابُونِي !

أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ : إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَقُومُ عَلَيْهَا الْفِكْرُ الْأَشْعَرِيُّ ، سِوَاءِ الْبَيْئَةِ الْمُنْطَلِقِيَّةِ ، أَوْ الْمَوْضُوعَاتِ ، أَوْ طَرِيقَةِ الْاسْتِدْلَالِ ، بَاتَتْ قَدِيمَةً . حَتَّى السَّلْفِيَّةُ هُنَاكَ تَجْدِيدٌ لَدَيْهَا لِتَنْفِيسِهَا ؛ بَيْنَمَا الْأَشْعَرِيَّةُ مَا تَزَالُ قَائِمَةً عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْمُتُونِ نَفْسِهَا ، فَقَطْ يُحَدِّثُونَ اللَّغَةَ فِي الْكُتُبِ الْمَدْرَسِيَّةِ .

كَانَتْ مَدْرَسَةُ «عَلِي سَامِي النَّشَارِ» قَدْ بَدَأَتْ بِالتَّجْدِيدِ ، لَكِنْ اسْتَعْلَتْ عَلَى تَارِيخِ الْفِكْرِ ، مَا اسْتَعْلَتْ عَلَى الْأَشْعَرِيَّةِ بِوصفِهَا مَذْهَبًا يُعَلِّمُ لِلصَّبِيَّانِ ، وَيُعَلِّمُ لِلنَّاسِ . يُعَلِّمُ الطُّلَابَ : مَا هِيَ رُؤْيَا الْجَدِيدَةُ لِلْعَالَمِ ؟ مَاذَا تَفْعَلُ ؟ مَا هِيَ رُؤْيَا أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ ؟ السَّلْفِيَّةُ لَيْسَتْ عِنْدَهَا رُؤْيَا لِلْعَالَمِ حَتَّى الْآنَ ، وَلَا أَمَلٌ فِي ذَلِكَ مَا دَامَتْ جَمَاعَةُ الْوَلَاءِ وَالْبِرَاءِ مُتَحَكِّمِينَ فِيهِمْ ، لَا يُوجَدُ إِلَّا الْأَشْعَرِيَّةُ يُمَكِّنُ أَنْ تَفْعَلَ ذَلِكَ .

ولهذا بدأ الناس يتحدثون عن المعتزلية الجديدة؛ لأنه ليست لدى الأشعرية رؤية للعالم، كيف كانت الدار في كل كئيبنا؟ دار إيمان ودار كفر؛ ما الذي يحدث الآن؟ الفقهاء اشتغلوا كثيرًا، والمتكلمون لم يشتغلوا، وفتة بدون كلام غير صحيح؛ لأن الفقه لا يمشي بدون كلام،

ولا يمكن على الإطلاق إن لم يكن مؤسساً على اعتقاد عن علاقته بالله .
الفقه يشتغل على علاقة الناس بعضهم ببعض ، وعلم الكلام يشتغل على
علاقة الناس بالله تعالى ؛ لذلك هذه الدعوات أول من قال بها سني حنفي في
الهند ، هو شبلي الثعماني .

قال : تَعَالَوْا نُثَبِّئْكُمْ عِلْمَ كَلَامٍ جَدِيدٍ ، وَاسْتَلَمَهُ الْإِيرَانِيُّونَ ، وَصَارَ لَهُمْ
الآن ثلاثين أو أربعين سنة يعملون فيه ، ولم يمش عندنا .

أنا لا أقول : إنَّه يجبُ الجدلُ مع الوهابية ، لا ، بل بالعكس ، فالجدل
معهم غير مفيد ، بل يزيد الأحقاد والحزابات . لقد اختصرت في كلمتي
جداً لأجل ضيق الوقت ، وكنت قد مررتُ بحلقتين أو ثلاثٍ من حلقات
الجدلِ بينهما في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، التي قام بها
وفعلها : محمد زاهد الكوثري ، ومصطفى صبري ، والدجوي ، وعبد الله
دراز . تجادلوا مع سلفيين مبصرين ، وسلفيين سُعوديين ، وجادلوهم جدالاً
شديداً . لكنه كان جدالاً في المسائل التاريخية ، وهذا أمر مشروع - واحد
يشتمك تردُّ عليه - ولكن بطريقة مهذبة ، ليس بطريقة نفسها ، ليس بطريقة
تكفيرية .

الذي أقوله : إنَّ ما أصاب الأشعرية في مقتل - وأنا أقترُّ واقعا - كان
بسبب شراسة الهجوم عليها من السلفيين ، ومن المُحدثين «أهل الحدائث» ،
حتى على المستوى الأكاديمي ، لم تعد الأشعرية تحظى بما كانت تحظى
به ، يعني : أنك تجد عشرات الدراسات يوميًا والمقالات عن واحدٍ شيعيٍّ أو
معتزليٍّ منسِّيٍّ ، لكنك لا تجدها عن أشعريٍّ .

الإمام الأشعري وقبائلنا المعاصرة

عبد الكبير العلوي المدغري

الحمدُ لله وَوَحْدَهُ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ ، وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ ، وَبَعْد ...

نَصِرُ نَحْنُ فِي الْمَغْرِبِ عَلَى أَنَّ أَشَاعِرَهُ وَنَذَكُرُ عَقْدَ الْأَشْعَرِيِّ فِي الثَّلَاثِيَّةِ
الَّتِي تَرَسَمُ مَعَالِمَ شَخْصِيَّتِنَا الدِّينِيَّةِ وَالَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا النَّاطِمُ بِقَوْلِهِ :

فِي عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَفَقْهِ مَالِكٍ وَفِي طَرِيقَةِ الْجَنَيْدِ السَّالِكِ

وَهَذَا الْوَصْفُ رُبَّمَا انْطَبَقَ عَلَى أَسْلَافِنَا ، أَمَّا نَحْنُ فِي هَذَا الْعَصْرِ فَانْكَتَفَى
بِتَرْدِيدِ الشَّهَادَتَيْنِ دَلِيلًا عَلَى انْتِمَائِنَا لِدِينِ الْإِسْلَامِ ، وَلَا يَعْرِفُ مَعْظَمُنَا عَنْ
عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَلَا عَنِ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ الَّذِي يَنْعَقِدُ هَذَا الْمُؤْتَمِرُ الْحَافِلُ
لِتَخْلِيدِ ذِكْرِهِ شَيْئًا .

عَقْدُ الْأَشْعَرِيِّ لَا وَجُودَ لَهُ فِي حَيَاتِنَا الْمُعَاصِرَةِ إِلَّا عِنْدَ نُخْبَةٍ مِنَ الدَّرَاسِيِّينَ
الْمُتَخَصِّصِينَ ، أَوْ عِنْدَ السِّيَاسِيِّينَ الَّذِينَ يَذَكُرُونَ أَنَّ مَالِكِيَّةً وَ أَشَاعِرَةً عِنْدَمَا يُرِيدُونَ
التَّعْبِيرَ عَنْ رَفْضِهِمْ لِمَذَاهِبِ الْمُتَطَرِّفِينَ مِنَ الْجَمَاعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَوْ لِمَذَاهِبِ الشُّعْبَةِ
وَالْوَهَّابِيَّةِ وَغَيْرِهَا .

وَفِي الْمَغْرِبِ مَا تَزَالُ إِشَارَاتٌ إِلَى الْعَقِيدَةِ الْأَشْعَرِيَّةِ فِي مَنَاحِجِ التَّعْلِيمِ
الْعَتِيقِ وَالْعُمُومِيِّ ، فِي حِينٍ لَا يَعْرِفُ مَعْظَمُ النَّاسِ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَمَذْهَبِهِ إِلَّا مَا
تَعْرِفُهُ الْعَجُوزُ عَنْ عِلْمِ الطَّبِّ الْحَدِيثِ ، وَأَطْرُقُ ظَنًّا أَنَّ سَائِرَ الدُّوَلِ الَّتِي تَنْتَمِي
إِلَى الْمَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ لَا تَخْتَلِفُ عَنَّا فِي هَذَا الْجَهْلِ الْعَامِ .

الإمام الأشعريُّ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي البشر إسحق الأشعريُّ، جدّه الصّحابيُّ الجليل أبو موسى الأشعريُّ. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وسكن بغداد، وتوفّي بها سنة ٣٢٤هـ، على الأصحّ. وكان زاهدًا يأكل من غلّة ضيعة وقفها جدّه بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعريُّ على عقبه، وكانت نفقته في كلِّ سنة سبعة عشر درهماً. والأشعريُّ نسبةٌ إلى «أشعر» وهي قبيلة مشهورة باليمن من أولاد سبأ.

وقد أثنى رسولُ الله ﷺ على الأشاعرة: ومن ذلك ما رُوي عنه ﷺ: «إِنَّ الْأَشْعَرِيَّينَ إِذَا أُرْمِلُوا فِي الْغَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا عِنْدَهُمْ فِي آنِيَةٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُم بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ». رواه البخاري ومسلم في الصحيح عن أبي كرب؛ وقد برع أبو الحسن الأشعريُّ في مُعظَم العلوم والفنون، وألّف فيها التآليف الحسنة، في الجدل والرّد على أرسطو في كتابه «السّمَاء والعالم»، و«الآثار العلوية»، والرّد على الدهرية والمجوس والمشبهة والخوارج والمعتزلة، وهو مؤرّخ للفرق الكلامية لا يُشقُّ له عُبار، وأحسن كتبه في ذلك كتابُ «مقالات الإسلاميين». قال ابن خلكان: «هو صاحبُ الأصول، والقائمُ بنصرة مذهب السنّة، وإليه تُنسب الطائفة الأشعرية...». ذكّر له المؤرّخون ما يقرب من مائة كتاب. ومن المفيد هنا أن نلقي نظرة سريعة على نشأة المذاهب والفرق في الإسلام.

لقد سلّم الصدر الأوّل من الخوض في قضايا علم الكلام فلم يسأل أحدٌ من الصّحابة رسولَ الله ﷺ عن شيءٍ ممّا وصّف به ربّه، بل كلُّهم فهموا ذلك وعقلوه في يسر، فسكتوا عن الكلام في الصّفات، ولم يُفرّق أحدٌ منهم بين صفة ذاتٍ وصفة فعلٍ، فأثبتوا ما أطلقه الله سبحانه على نفسه من

الصفات والوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، ولا عرفوا الطرق الكلامية ولا وسائل الفلسفة^(١).

ثم نبت في القرن الأول رجلان شغلا الناس بما لم يكونوا يعرفونه؛ أما أحدهما فرجل نصراني من أهل العراق يقال له سوسن، أظهر الإسلام وصحب معبد بن عبد الله الجهني البصري، ونقث في صدره شموه، وعلمه القول بالقدر وزينه له. فكان مغبداً هذا أول من قال بالقدر في الملة المحمدية. وقدم المدينة فأفسد بها الناس.

وأما الثاني فهو عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، أول من أحدث القول بوصية رسول الله ﷺ لعلي بالإمامة بالنصر، وأول من أحدث القول برجعة علي كرم الله وجهه إلى الدنيا بعد موته، وبرجعة رسول الله ﷺ أيضاً، وأول من أحدث القول بأن علياً عليه السلام لم يقتل، وأنه لا يزال حيًا، وأنه يسكن السحاب، وأن فيه جزءًا إلهيًا، وأنه لا بد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلاً كما ملئت ظلمًا.

وفي القرن الأول أيضًا انفصلت شعبة من شيعة علي بن أبي طالب وناصرته العداء، وهؤلاء هم الخوارج. واستشروا شرهم، وصاروا فرقة كبيرة خلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة، وكانت لهم أقوال في أصول الدين وفروعه، وفي الخروج على الدولة والانتفاض على الأمراء، وفي مرتكب الكبيرة وأنه كافر ومخلد في النار، إلى غير ذلك.

وفي آخريات القرن الأول ظهرت فرقة المعتزلة بظهور جهم بن صفوان الذي قال بأن علم الله محدث والقرآن مخلوق، وأن لمقدورات الله وعلمه

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٨-٩.

غَايَة ونهاية، إلى غَيْرِ ذَلِكَ من الأقوال التي أُحْدِثَتْ رَجَّةً في العَقْل المسلم .
 ثُمَّ ظَهَرَ مِنْهُمْ واصلُ بِنُ عَطَاءِ الذي قال بأن مُرْتَكِبِ الكَبِيرَةِ ليس مؤمِنًا
 ولا كافرًا، وأَنَّه في منزلةً بين المنزلتين، فطرده الإمام الحَسَنُ البَصْرِيُّ من
 مجلسه، فاعتزَلَ عنه وجلس في ناحية من المسجد وانضَمَّ إليه آخرون فقيل
 لهم المُعْتزَلَة .

وكان من كبار أئمتهم عمرو بن عُبيد المُتَكَلِّم الزَّاهِد، وكان شيخ
 المُعْتزَلَةِ في وَقْتِهِ، أَخَذَ عَنْهُ بِشْرُ بن المُعْتَمِر، وأبو الهُدَيْل العَلَّاف، وعن هذا
 الأخير أخذ إبراهيم بن سيار المعروف بالنُّظَام وغيرهم من أئمة المُعْتزَلَةِ .

وكان من أئمتهم أبو علي الجُبَّائِي الذي أَخَذَ عَنْهُ شَيْخُ أَهْلِ الشُّنَّةِ
 والجماعة أبو الحسن الأشعري، ثم اكتسحت الفكر العربي الإسلامي أفكار
 دَخِيلَة أُخْرَى جَاءَتْ عن طريق الأطلاع على مقالات الفلاسفة وأرباب المِلَلِ
 والنحل، وحاجة كُلِّ فِرْقَةٍ إلى الاستدلال بما تجده عند هؤلاء وهؤلاء من
 تَفْرِيعَاتٍ وَتَخْرِيجَاتٍ وَحُجَجٍ عَقْلِيَّةٍ، وإن كانت بعيدة كل البعد عن جوهر
 الإسلام وحقيقته .

وكان المُعْتزَلَةُ أَوَّلُ من استعان بالفلسفة اليونانية وكانوا يُعَلِّبُونَ العَقْلَ
 على النقل فتأهوا في متهافت سحيفة وأضلُّوا النَّاسَ زمانًا طويلًا، وأعانهم على
 ذلك تَمَكَّنَ أئمتهم من عِلْمِ الكَلَامِ، وقدرتهم على الجدل والمناظرة، كما
 أعانهم اتِّصَالُهُمْ بالخلفاء، واستغلالهم للدولة في التَّمَكِينِ لمذهبهم ومُطَارَدَةِ
 حُضُومِهِمْ وتسليطها عليهم بالسَّجْنِ والتَّعْذِيبِ والقَتْلِ .

ولقد كان الإمام أبو الحسن الأشعري مُعْتزَلِيًّا، بل من كبار علماء المُعْتزَلَةِ
 وأئمتهم، وتَمَكَّنَ مِنْهُ الاغترال مُنْذُ صِغَرِهِ عندما تزوج شَيْخُ المُعْتزَلَةِ أبو علي

الجُبَّائِي أُمَّهُ بَعْدَ وِفَاةِ وَالِدِهِ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَلْهَمَهُ رُشْدَهُ وَأَخَذَ بِيَدِهِ وَرَجَعَ بِهِ إِلَى الْاِعْتِصَامِ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ وَأَصْحَابِهِ الْمُرْضِيِّينَ ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ السَّلْفُ الصَّالِحُ مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ ، فَقَامَ ﷺ بِمِرَاجَعَةِ شَامِلَةٍ لِمَسَارِهِ الْعِلْمِيِّ ، وَأَفْكَارِهِ وَمَوَاقِفِهِ بَعْفَوِيَّةٍ وَتَلْقَائِيَّةٍ وَبِدَوَافِعِ إِيمَانِيَّةٍ صِرْفَةٍ ، فَأَذَاهُ ذَلِكَ إِلَى الْاِنْسِلَاخِ مِنْ مَذْهَبِ الْمُعْتَزَلَةِ وَالتَّبَرُّؤِ مِنْهُمْ ، وَإِعْلَانِ ذَلِكَ عَلَى الْمَلَأِ وَاخْتِيَارِ طَرِيقِ التَّوَسُّطِ وَالتَّوْفِيقِ بَيْنِ النُّقْلِ وَالْعَقْلِ .

وَمِمَّا أَعَانَهُ عَلَى ذَلِكَ ، مَا كَانَ يَتَوَقَّرُ عَلَيْهِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - مِنْ الْعِلْمِ بِالْجَدَلِ وَأَصُولِ الْمُنَازَعَةِ ، فَاسْتِطَاعَ أَنْ يَذْرَأَ بِهِ فِي نُحُورِ أَهْلِ الْبَاطِلِ ، وَيُرَدِّ كَيْدَهُمْ ، وَيُنْصِرَ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ . وَقَدْ رَوَوْا أَنَّهُ - رَحِمَهُ اللَّهُ - لَمَّا تَبَحَّرَ فِي كَلَامِ الْاِعْتِرَالِ وَبَلَغَ غَايَتَهُ وَقَعَ فِي صَدْرِهِ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقَائِدِ . قَالَ مُتَحَدِّثًا عَنْ هَذِهِ الْمَعَانَاةِ النَّفْسِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ الَّتِي حَدَّثَتْ لَهُ : « فَقَمْتُ وَصَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ ، وَسَأَلْتُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَنِي الطَّرِيقَ الْمُسْتَقِيمَ ، وَنِمْتُ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَنَامِ فَشَكَّوْتُ إِلَيْهِ بَعْضَ مَا بِي ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : عَلَيْكَ بِسُنَّتِي ، فَانْتَهَيْتِ ، وَعَارَضْتُ مَسَائِلَ الْكَلَامِ بِمَا وَجَدْتُ فِي الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ فَانْتَبَهْتُ ، وَنَبَذْتُ مَا سِوَاهُ » . وَقَدْ لَخَّصَ لَنَا ابْنُ عَسَاكِرِ الدَّمَشْقِيِّ فِي كِتَابِهِ « تَبْيِينُ كَذِبِ الْمُفْتَرِيِّ فِيمَا نَسَبَ إِلَى الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ » مَذْهَبَ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ أَحْسَنَ تَلْخِيصٍ فِي بَضْعِ صَفْحَاتٍ (١٥٨-١٦٣) . وَسَاقَ أَمْثَلَهُ تُلْقِي ضَوْءًا كَاشِفًا عَلَى التَّوَسُّطِ وَالْاِعْتِدَالِ فِي مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَمِمَّا قَالَهُ فِي ذَلِكَ : « كَتَبَ إِلَيَّ الشَّيْخُ أَبُو الْقَاسِمِ نَضْرُ بْنُ نَضْرٍ الْوَاعِظُ يَخْبِرُنِي عَنِ الْقَاضِي أَبِي الْمَعَالِيِّ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ ، وَذَكَرَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ ، فَقَالَ نَضْرُ اللَّهُ وَجْهَهُ وَقَدَسَ رُوحُهُ ، فَإِنَّهُ نَظَرَ فِي كُتُبِ الْمُعْتَزَلَةِ ، وَالْجَهْمِيَّةِ ، وَالرَّافِضَةِ وَأَنَّهَمْ

عَطَّلُوا وَأَبْطَلُوا، فَقَالُوا لَا عِلْمَ لِلَّهِ وَلَا قُدْرَةَ وَلَا سَمْعَ وَلَا بَصَرَ وَلَا حَيَاةَ وَلَا بَقَاءَ وَلَا إِرَادَةَ وَقَالَتِ الْحَشَوِيَّةُ، وَالْمَجْسَمَةُ، وَالْمُكَيَّفَةُ الْمُحَدَّدَةُ: إِنَّ لِلَّهِ عِلْمًا كَالْعُلُومِ وَقُدْرَةً كَالْقُدْرِ، وَسَمْعًا كَالْأَسْمَاعِ وَبَصْرًا كَالْأَبْصَارِ. فَسَلَّكَ ﷺ طَرِيقَةً بَيْنَهُمَا فَقَالَ: إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عِلْمًا لَا كَالْعُلُومِ وَقُدْرَةً لَا كَالْقُدْرِ وَسَمْعًا لَا كَالْأَسْمَاعِ وَبَصْرًا لَا كَالْأَبْصَارِ.

وكَذَلِكَ قَالَ جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ: «الْعَبْدُ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِحْدَاثِ شَيْءٍ، وَلَا عَلَى كَسْبِ شَيْءٍ». وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: «هُوَ قَادِرٌ عَلَى الْأَحْدَاثِ وَالْكَسْبِ مَعًا». فَسَلَّكَ ﷺ طَرِيقَةً بَيْنَهُمَا فَقَالَ: «الْعَبْدُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْدَاثِ وَيَقْدِرُ عَلَى الْكَسْبِ، وَنَفَى قُدْرَةَ الْإِحْدَاثِ وَأَثَبَتْ قُدْرَةَ الْكَسْبِ».

وكَذَلِكَ قَالَتِ الْحَشَوِيَّةُ الْمُشَبِّهَةُ: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يُرَى مُكَيَّفًا مَحْدُودًا كَسَائِرِ الْمُرْتَبَاتِ». وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ وَالْجَهْمِيَّةُ، وَالنَّجَّارِيَّةُ: «إِنَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يُرَى بِحَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ». فَسَلَّكَ ﷺ طَرِيقَةً بَيْنَهُمَا فَقَالَ: «يُرَى مِنْ غَيْرِ حُلُولٍ، وَلَا حُدُودٍ، وَلَا تَكْيِيفٍ كَمَا يَرَانَا هُوَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَهُوَ غَيْرٌ مَحْدُودٍ وَلَا مُكَيَّفٍ فَكَذَلِكَ نَرَاهُ». وَهَكَذَا سَلَّكَ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ طَرِيقًا مُمَيَّزًا وَسَطًا بَيْنَ أَقْوَالِ الْفِرْقِ، مَعْتَمِدًا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَقْوَالِ السَّلَفِ، وَمُؤَيَّدًا قَوْلَهُ بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْبُرْهَانُ الْعَقْلِيُّ وَيَفْرُضُهُ الْمَنْطِقُ^(١). وَقَدْ لَخَّصَ ﷺ مَذْهَبَهُ بِوُضُوحٍ كَامِلٍ فِي كِتَابِهِ «الْإِبَانَةُ» وَكِتَابِهِ «مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ»، وَغَيْرَهُمَا مِنْ كُتُبِهِ الْقِيَمَةُ فَقَالَ:

«قَوْلُنَا الَّذِي نَقُولُ بِهِ، وَدِيَانَتُنَا الَّتِي نَدِينُ بِهَا: التَّمَسُّكُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ، وَمَا رُوِيَ عَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَثَمَةَ الْحَدِيثِ، وَنَحْنُ بِذَلِكَ

(١) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری.

مُعْتَصِمُونَ ، وبما كان عليه أحمدُ بن حنبلٍ - نَصَرَ اللهُ وَجْهَهُ وَرَفَعَ دَرَجَتَهُ وَأَجْرَلَ مَثُوبَتَهُ - قائلون ، ولمنْ خَالَفَ قَوْلَهُ مُجَابِينُونَ ...» .

وقد أساءَ بعضُ الباحثينَ فهمُ مُرادِ الإمامِ الأشعريِّ في هذا القولِ وَتَوَهَّمُوا أَنَّهُ تَخَلَّى عَنِ الْبُرْهَانِ الْعَقْلِيِّ ، وَرَجَعَ عَلَى الْاِكْتِفَاءِ بِدَلِيلِ النَّصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ . وَرَتَّبُوا عَلَى ذَلِكَ أَنَّ عَقِيدَةَ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ مَرَّتْ بِثَلَاثِ مَرَاهِلٍ : الْمَرَحَلَةُ الْمُعْتَرِثِيَّةُ ، وَمَرَحَلَةُ الْجَمْعِ وَالتَّوَسُّطِ ، وَالْمَرَحَلَةُ الْحَنْبَلِيَّةُ الْقَائِمَةُ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ، وَأَقْوَالِ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ؛ وَهَذَا الْفَهْمُ لَا يَسْتَقِيمُ مَعَ الْأَقْوَالِ التَّفْصِيلِيَّةِ لِلْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ فِي الْقَضَايَا وَالْمَسَائِلِ الْعَقْدِيَّةِ وَالتِّي سَقَفْنَا أَمْثَلَةَ عَنْهَا مِنْذُ قَلِيلٍ .

وَأَمَّا التَّبَسُّعُ عَلَيْهِمُ الْأَمْرُ عِنْدَمَا لَمْ يَذْكَرِ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ الْعَقْلَ وَالتَّأْوِيلَ فِي بَيَانِ مَذْهَبِهِ ، وَاكْتَفَى بِالتَّأَكِيدِ عَلَى تَمَسُّكِهِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَقْوَالِ السَّلَفِ ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ، وَلَوْ التَّفَتُّوا إِلَى أَنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ ، وَأَقْوَالِ السَّلَفِ هِيَ الْمَتْنُ وَالْأَصْلُ ، وَأَنَّ الْعَقْلَ فِي مَذْهَبِ الْإِمَامِ مُؤَيَّدٌ وَالتَّأْوِيلُ شَارِحٌ لِلْمَتْنِ ، وَأَنَّ الْإِمَامَ الْأَشْعَرِيَّ التَّزَمَ بِهَذَا الْمَنْهَجِ التَّرْفِيْقِيِّ بَيْنَ النَّقْلِ وَالْعَقْلِ فِي مُعَالَجَتِهِ لِلْمَسَائِلِ الْعَقْدِيَّةِ ، وَلَمْ يُلْغِ الْعَقْلَ أَبَدًا ، وَأَنَّهُ فَقَطْ قَدَّمَ عَلَيْهِ النَّصَّ ، وَاسْتَعَانَ بِالْعَقْلِ عَلَى الْبُرْهَانِ ؛ إِعْمَالًا لِلنَّصِّ نَفْسِهِ الَّذِي يَحْتُ النَّاسَ عَلَى التَّفَكُّرِ وَالتَّدْبِيرِ فِي آيَاتِ اللهِ ، وَيَطْلُبُ الْبُرْهَانَ ، ﴿قُلْ هَاكُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ...﴾ [البقرة: ١١١] ، وَلَوْ فَعَلُوا ذَلِكَ لِأَحْسَنُوا فَهْمَ مَذْهَبِ الْإِمَامِ ، وَأَكْبَرَ دَلِيلَ عَلَى مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ هُوَ أَنَّ جَمِيعَ أَئِمَّةِ الْمَذْهَبِ ، وَأَقْطَابِهِ سَارُوا عَلَى هَذَا التَّهْجِ وَالتَّزَمُوا بِهِ .

أَمَّا عَنِ دُخُولِ الْمَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ إِلَى الْمَغْرِبِ فَيَكَاذُ الْبَاجِحُونَ يُجَمِّعُونَ

على أن دخول هذا المذهب المبارك إلى الغرب الإسلامي كان في القرن الرابع الهجري، ويذكرون أسماء يظنون أن أصحابها هم الذين كان لهم الفضل في ذلك، ومنهم دراس بن إسماعيل المتوفى ٣٥٧هـ، الذي اختك بعض أقطاب المذهب، وألف رسالة في الدفاع عنهم، ولكنهم يكادون يجمعون على أن المذهب دخل على يد أبي الحسن القاسبي المتوفى ٤٠٣هـ، وانتشر على يد الإمام أبي بكر الباقلاني المتوفى في السنة نفسها، ثم على يد تلاميذه من أمثال أبي عمر الطلمنكي المتوفى ٤٢٩هـ، وأبي عمران الفاسي المتوفى ٤٣٠هـ، وأبي الوليد الباجي المتوفى ٤٧٤هـ وغيرهم.

وما زال مستمرًا إلى يومنا هذا، ويحتاج فقط إلى التعريف به وتقوية مادته في مناهج التعليم، ونشره في حلّة مُبسّطة بين العلوم، في إطار ما نُسميه بمحو الأمية العقديّة، والذي انتبه إليه أسلافنا من علماء المذهب، فعّدوا العلم بالعقيدة فرض عين في حق جميع المسلمين والمسلمات.

ونعود إلى الحديث عن الإمام الأشعريّ ودوره في واقعنا المعاصر، ونسأل: هل يحتاج واقعنا المعاصر إلى تلك المباحث التي خاض فيها الإمام الأشعريّ عن الله الموجود غير الفاعل في الأزل، والموصوف بصفات وجوديّة أزليّة زائدة على ذاته، وعن أفعال الإنسان الإراديّة، وأنّه مخلوق بها، وعن الحُسن والقُبْح في الأشياء، هل هو ذاتي أم شرعيّ؟ وهل إرادة الله عامّة بحيث يُريد الخير والشر الموجود في هذا العالم جميعًا، أم أنّه لا يُريد إلا الخير؟ وهل قدرة الإنسان خالقة أم كاسبة؟ ... إلخ.

لقد انحسرت في عصر العولمة دائرة الفلّسفة، وأصبحت ترفًا فكريًا، وانزاحت من مجال النّظر المُجرّد، وارتبطت ببعض العلوم الوضعيّة، فظهر ما سُمّي بفلّسفة القانون، وفلّسفة الاجتماع، وفلّسفة اللّغة، وفلّسفة التّاريخ،

وغير ذلك ؛ لأنَّ الفَلَسفة المُجَرَّدة لم تعد تجلب اهتمام أحد ، اللهم إلا من باب التَّاريخ لتطورها ، والتَّرجمة لأعلامها كثراب إنساني غني .

وَنَعْتَقُدُ أَنَّ مباحثَ العَقيدة وعلم الكَلَام بعمقها ، والجدل الذي تشيره قَضَاياها ، لم تعد في صيغتها التُّراثية صالحةً لزماننا ، ولا لمستقبلنا ، إلا من حيثُ البحثِ النَّظري والجدلِ الفكري . هذا من حيثِ الرَّأي ، ومن بابِ الاشتتِلام للواقع ، واليأس من هذه الأُمَّة التي لم يعد يشغلُ عقولِ عوامِّها ومثقفِها الجُدد ، أن يكون القرآن مثلاً مخلوقاً أو غير مخلوق ، أو أن تكون لله صفاتٌ على مذهبِ الأَشاعِرَة أو على مذهبِ المُعتزلة .

أما من حيثِ الشَّرْع فالأمر يَخْتَلِفُ ؛ ذلك أنَّ عِلْمَ العقائد فَرَضٌ من فُرُوضِ الأعيان ، بحيثُ يَجِبُ على كُلِّ مسلمٍ ومُسلمةٍ بلِغ حدِّ التَّكليف وتمكُّن من النَّظر - أن يسعى إلى معرفة الله وصفاته ، وما يجب له وما يجوز ، وما يستحيل في حقِّه تعالى ، ويعرف الرُّسل ، مُستعيناً على ذلك كلِّه بما ورد في النُّصوصِ الشَّرعيَّة ، وما دلَّ عليه العقل السَّليم المتدبِّر في الآيات الكونيَّة عن اقتناع ودون تقليد .

وهو ما أشار إليه النَّاطم بقوله :

أَوَّلُ واجبٍ على مَنْ كُلفَا مُمَكَّنًا من نَظَرٍ أن يَعرِفَا
الله والرُّسل بالصفات ممَّا عليه نَصَّتِ الآياتُ

فلا يُعذر أحدٌ بجهلِ العَقيدة ، ولا ينبغي للأُمَّة أن تَسمح بالأُميَّة العَقديَّة ، بل يجب مُحاربة الأُميَّة العَقديَّة قبل أُميَّة القراءة والكتابة ، وسواء كان النَّاس عوامًّا أو غير عوام ، فإنهم بوصفهم مُكلِّفين يجب في حقِّهم معرفة الله ورُسُلِهِ معرفةً علميَّةً سليمةً من كُلِّ شُبْهة ، وخاليةً من التَّقليد . ويَجِبُ على العُلَماء

تعليمهم ذلك وإرشادهم إليه ، وهذا هو ما دعا إليه الإمام الأشعري وما أفنى عمره في نشره وترسيخه .

وهذه في نظرنا ثورة ثقافية فكرية ووجدانية ، تحث الإنسان على المعرفة ، واستخدام الفكر والنظر بمجرد التكليف . وبطبيعة الحال فإن ذلك يستتبع حصول ملكة النظر ، وتوسيع دائرة المعرفة لتستقطب معارف وعلومًا أخرى ، فينشأ الإنسان العارف ، والمجتمع الحاصل على الوعي الذاتي والكوني .

وبالفعل فإن العلماء الأشاعرة نشطوا في نشر مبادئ العقيدة الأشعرية في أوساط العامة والخاصة ، وألزموا الناس بتعلمها واعتقادها بحجة أن النظر العقلي شرط في الإيمان ، وفرض عين على كل مسلم ومسلمة ؛ وهذه مزية تحسب للأشاعرة ، وحسبهم أن ظهور مذهبهم وانتشاره أدى إلى انحسار المذاهب الباطلة التي سادت قبله ، والعقائد الفاسدة الدخيلة التي تسربت إلى الأمة من طريق اليهود ، والمجوس ، والمروّجين لفلسفة الإغريق وغيرهم .

وبطبيعة الحال ، فإن هذا التحرك القوي الذي أقدم عليه الأشاعرة في صفوف العوام كما في صفوف العلماء ، لا بُدَّ أن يُثير حساسيات الحكام وصنائعهم في ذلك الزمان ، وأن يُخيف المذاهب الأخرى ، وأن يُحرك ضدّهم تيار العلماء المتفلسفين الذين كانوا يحتكرون المعارف الفلسفية ويدعون إلى إجماع العوام عن مباحث علم الكلام ، ويكفي أن نُشير هنا إلى ثورة «المهدي بن تومرت» مؤسس الدولة الموحّدية في المغرب ، والذي اعتمد في ثورته ضدّ دولة المرابطين أهل التسليم والتفويض ، على نشر العقيدة الأشعرية بين العوام وتخريكهم ضدّ عقيدة خصومه .

كما تُشير إلى الرِّفْضِ المُطلق الذي اشتهر به أبو الوليد بن رُشد ،
وتحريضه الحُكَّام على دُعاة المذهب الأشعري « وأنَّ من واجب الحُكَّام
والشَّاسة المُرابطين منع العَامَّة من ذلك ، وأنَّ من الحقِّ الواجب على مَنْ وُلَّاهُ
الله أمرَ المُسلمين أَنْ ينهى العَامَّة المُبتدئين عن قِراءة مذهب المُتكلِّمين من
الأشعريين ، ويمنعهم من ذلك غَاية المنع ؛ مَخَافَة أَنْ تنبؤ أفهامهم عن
فهمها ، فيضلُّوا بقراءتها ، ويأمرهم أَنْ يقتصروا فيما يلزم اعتقاده على
الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبه إليه عباده في مُحكم التَّنزيل »^(١) .

« وَأَنَّ كُلَّ مُصِرٍّ على ضَرورة تَعليم عَامَّة النَّاس المعتقد الأشعري يعدُّ
كافراً »^(٢) . إننا لتعجبُ من موقف هذا العالم الكبير ، وكيف هَانَ عليه تكفيرُ
النَّاس ، وماذا تَرَكَ مثله لأمثال هذه الجماعات المُتطرِّفة اليوم ، والتي ذَابَتْ
على تكفير النَّاس لأنفقه الأسباب؟! على أَنَّ علماء الأشعريَّة عَرَفُوا كيف
يتجاوزن تلك الفتوى الصَّارمة ، واعترفوا بخللٍ في المنهج سُرعان ما صَوَّبُوهُ
بوسيلتين :

الأولى : عدم تقديم النَّظر على العبادات .

والثانية : عدم فرض النَّظر في العقائد على النَّاس بالإكراه .

كما أَنَّهُمْ خَفَّفُوا مِنْ جِدَّة الإلزام بالنَّظر باشتعمال عبارات أكثر قبولا ،
مثل الإلزام بمعرفة الله ، والاكتفاء بالقصد إلى النَّظر ، أو بما تيسَّر من النَّظر!
وكُلُّ هذا لتفادي الأخطار التي أصبحت تُهدِّد أعلام المذهب من إحراق
كُتُبهم ، وسبِّهم والتَّنكيل بهم . وأيضا من أجلِّ ضَمَانِ الاستمرار للمذهب .

(١) يوسف حنَّانة : تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ٧٣ .

(٢) المرجع نفسه .

وَنَعْتَقُدُ أَنَّ الْمَنْهَجَ الَّذِي يَقُومُ عَلَيْهِ الْمَذْهَبُ الْأَشْعَرِيُّ، وَهُوَ مَنْهَجُ الْوَسْطِيَّةِ، لَا يَسْتَدْعِي كُلَّ هَذَا التَّشْتِجِ الْوَاصِلِ إِلَى حَدِّ التَّكْفِيرِ .

فالإمام الأشعري، وأتباعه من كبار العلماء يُولون الأهمية الكبرى للتَّصْوِصِ الشَّرْعِيَّةِ، وفي الوقت نفسه لا يهتمون بالعقل، ولا يقولون بالتَّقْلِيدِ فِي الْعَقَائِدِ، وَلَا سِيَّمًا أَنَّ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ لَمْ يُهْمَلَا الْعَقْلَ، وَلَمْ يُحْرَمَا النَّظَرَ وَالِاسْتِدْلَالَ، فَهُمْ إِذَا تَنَاوَلُوا صِفَاتِ اللَّهِ الْوَاجِبَةِ مَثَلًا، فَإِنَّهُمْ يُفَضِّلُونَ الْقَوْلَ فِي كُلِّ صِفَةٍ، وَيَسْتَدْلُونَ عَلَيْهَا بِأَدْلَةٍ نَقَلَتْهُ ثُمَّ يُتْبِعُونَهَا بِالْأَدْلَةِ الْعَقْلِيَّةِ، فِي صِفَةِ مُخَالَفَةِ اللَّهِ لِلْحَوَادِثِ مَثَلًا يَسْتَدْلُونَ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ثُمَّ يَقُولُونَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يُشْبَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَشْبَهَهَا لَمْ يَصِحَّ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهَا، وَلَا أَنْ تَكُونَ هِيَ خَالِقَةً لَهُ؛ لِأَنَّهُ كَمَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ ابْنُ الْعَرَبِيِّ - وَهُوَ مِنْ كِبَارِ أَعْلَامِ الْأَشَاعِرَةِ - : «لَأَنَّ حَقِيقَةَ الْمَتَسَاوِيَّتَيْنِ وَحَدَّهُمَا: هُوَ مَا سَدَّ أَحَدُهُمَا مَسَدَّ الْآخَرِ وَنَابَ مَنَابَهُ» .

فمَنْهَجُ الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ هُوَ الْمُزَاوَجَةُ بَيْنَ النَّصِّ وَالْعَقْلِ، أَوْ هُوَ «مُحَاوَلَةُ إِدْرَاكِ النَّصِّ فِي ضَوْءِ الْعَقْلِ، أَوْ السَّمِيرِ وَرَاءَ الْعَقْلِ فِي حُدُودِ مِنَ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ إِذَا تَرَكَ وَشَأْنَهُ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَلَكِنَّهُ بِالشَّرْعِ يَتَّبِعُ هُدَاهُ»^(١). وَقَدْ لَخَّصَ الْأَسْتَاذُ حَمُودَةَ غُرَابَهُ كَلَامَ الْأَشْعَرِيِّ فِي بَيَانِ الْمَنْهَجِ بِقَوْلِهِ: «يَقُولُ الْأَشْعَرِيُّ: إِنَّ التُّزَامَ حَرْفِيَّةَ النَّصِّ، وَتَحْرِيمَ اسْتِعْمَالِ الْعَقْلِ فِي تَأْيِيدِ مَا وَرَدَ بِهِ مِنْ حَقَائِقَ، أَمْرٌ خَاطِئٌ لَا يَقُولُ بِهِ إِلَّا كَسُولٌ أَوْ جَاهِلٌ»، ثُمَّ يُتْبِعُ ذَلِكَ قَائِلًا: «وَمَعَ هَذَا فَالْجَرِي وَرَاءَ الْعَقْلِ غَيْرَ مَحْضُوطٍ بِسِيَاحِ مِنَ الشَّرْعِ وَبِخَاصَّةِ فِي الْآرَاءِ الَّتِي تَتَّصِلُ بِالْعَقِيدَةِ، أَمْرٌ خَاطِئٌ أَيْضًا، بَلْ يَعْتَبَرُ أَشَدَّ خَطَأً وَأَكْثَرَ

(١) حَمُودَةَ غُرَابَهُ: أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ.

خَطَرًا . وَإِذَا فَمِنَ الْخَيْرِ لِلْحَقِّ فِي ذَاتِهِ وَلِلْجَمَاعَةِ الَّتِي تَعْمَلُ عَلَى اكْتِشَافِهِ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ ذَلِكَ مِنْهَجًا وَسَطًا يَزَاجُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّصِّ ...» .

ونحن لا نتفق مع الأستاذ حمودة غرابه الذي عدَّ هذا المنهج نظرًا وبعيدًا عن التطبيق بدعوى فساد القول بأنَّ واحدًا من العقل أو النص هو الضابط أو المرجح إذا تعارضا؛ لأنَّ هذا التعارض والتناقض لا تصوّره في منهج قائم على التوسط، أي الجمع بين النص والعقل جمعًا يمنع التعارض، وهو ما اختاره الأشاعرة عندما قالوا: بـ «أن الثقل الوارد في الممتنع العقليّة يجب تأويله لتقدم العقل على الثقل» .

وامتاز الإمام الأشعري ومنهجه بميزة أخرى اقتضتها ضرورة توجيهه إلى القوام والخاصة على السواء، فسعى إلى أن يجعل منهجه قائمًا على سهولة التناول، وتقريب المعاني، والتزم علماء المذهب بهذه المنهجية، حتى إنَّ بعضهم في بلدان المغرب العربي حرّروا العقيدة الأشعرية باللسان الأمازيغي وكانوا يأتون كل قوم بلغتهم .

وأيضًا فإنَّ الإمام الأشعري في مُحاضراته ورسائله وكتبه اعتمد منهج التدرج استلهاً من حديث رسول الله ﷺ حين بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه قاضيًا إلى اليمن فقال له: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ» الحديث .

وهكذا كان الإمام الأشعري يتجه إلى مخاطبة الناس بالنظر في معرفة الله - عزَّ وجلَّ - من حيث وجوده، وكيفية إثبات ذلك، ومن حيث صفاته وأفعاله سبحانه، والاستدلال عليها بآياته في الكون، وما يقتضيه النظر العقلي مثل تسلسل الموجودات في ترتيبها عن بعضها البعض في

وجودها إلى مُنتهى هذا التَّسلسل الذي هو الله تعالى (١).

وأهم ميزة في نظرنا في منهج الإمام الأشعري هي رَفْضُهُ للتَّقْلِيد في العقائد. فإذا كان التَّقْلِيد في الفقه أمرًا مطلوبًا على اعتبار أنَّ المُكَلَّف لا يَسْتَطِيع أن يَسْتَقِلَّ بِذاته باستنباط الأحكام من أدلتها الشَّرْعِيَّة؛ لأنَّ ذلك يحتاج إلى الاجتهاد الذي لا يتوفَّر على أدواته، فلا يسعه إلا تَقْلِيدُ مذهبٍ من المذاهب الفقهية المعتمدة، فإنَّه في مجال العقيدة لا يجوز له التَّقْلِيد الذي يُعْطِل ملكة النَّظَر ويجعل الإنسان مؤمنًا بأشياء لا يعقلها وليس له أي اقتناع بها، ويكتفي بترديد ما يسمع دون فهم ولا وعي.

وهذا فيه من التَّكْرِيم للإنسان وللعقل، ومن التَّقْرِيب بينه وبين خالقه دون واسطة أو حجاب - ما يجعل الإيمان قناعة شخصية ذاتية، وليس مُجَرَّد زخرف قول يتم تلقينه للناس ليردِّدوه كالبيِّغَاوَات، وفي ختام هذا التعريف بالمذهب ومنهجه يجدر بنا أن نشير إشارة سريعة إلى شخصية صاحب المذهب.

وبعد هذه النَّظرة الشَّرِيعَة في منهج الإمام الأشعري يجدر بنا أن نَطْرَح بعض الأسئلة التي تَرِبُّطُ حديثنا عن أبي الحسن الأشعري بواقعا المعاصر. هل هناك ما يَدْعُو إلى إحياء استدعاء الإمام الأشعري للحضور في هذه الفترة الحرجة من تاريخ أمتنا المعاصر؟! وهل بإمكانه أن يَقُومَ بأي دور في واقعا المعاصر؟! وإلى أي مدى يُمكنُ مُخاطبة عوام النَّاس في عصرنا بأفكار الإمام الأشعري وعقائده؟! وهل لعلوم العقيدة بصفة عامة مكان في واقعا المعاصر؟ وهل تتوفَّر على الموارد البشرية والمادية في مؤسستنا الدينية والفكرية والثقافية لإعادة بناء العقيدة في المجتمع؟ وهل ما تزال مجتمعاتنا تتوفَّر على القابلية والاستعداد لإثارة هذه الموضوعات في الساحة الدينية والثقافية والسياسية؟ وكيف يَسْتَقْبَلُ

(١) انظر يوسف حنّانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي.

المجتمع الدولي والقوى الدولية المتحكمة فينا هذا المشروع في ظلّ توحّسهم خيفةً من كلّ ما فيه إحياءٌ للدين وإزجاجه فاعلاً ومؤثراً في الأحداث؟

الواقع أنّ عالمنا الإسلامي يشهدُ صراعاً عقدياً في العصر الحاضر أشدّ وأغث من صراع المذاهب الفقهيّة، ويكفي أن نستحضر نشاط المذهب الشيعي، وتجنيد الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لإمكاناتها الماديّة والبشريّة لنشر هذا المذهب في بلدان أهل السنّة، وعدّه وجهاً من وجوه تصدير الثّورة الإيرانيّة، ودعمها للأقليات الشيعيّة الموجودة في دول الخليج، وسخائها في ضيافة آلاف الطلبة من بلدان أهل السنّة للدراسة في الجامعات والمراكز والحوزات الشيعيّة الإيرانيّة، وتجنيدها لسفارات إيران في جميع أنحاء العالم لنشر المذهب الشيعي بجميع الوسائل، زيادة على القنوات الفضائيّة التليفزيونية التي تبثُ محاضرات لعلماء الشيعة يهاجمون فيها مذهب أهل السنّة ويُفندون أقواله .

ولسنا نلوم إخواننا الشيعة إذا أخلصوا في خدمة مذهبهم، وعمِلوا على نشره، فذلك من حقّهم، واللّوم علينا نحن إذا لم نخلص في خدمة مذهب أهل السنّة والجماعة، كما أخلص الشيعة في خدمة مذهبهم، وإنّما ذكرنا هذا لبيان جدّة المعركة العقديّة، وحاجتنا في هذا العصر إلى أدواتها ولوازمها، ولاسيّما أنّ لها حمولة سياسيّة تتعلّق بتصدير الثّورة، وقلب الأنظمة الحاكمة، وإحداث التّغيير الذي يسمّح في نظر الشيعة بفرض المذهب الشيعي على العالم الإسلامي كلّهُ .

وبالمناسبة نلاحظ أنّ معسكر أهل السنّة والجماعة ضعيفٌ ضعفاً يُنذرُ بخطَرٍ كبير، والسبب في ذلك هو الفرق بين الأنظمة الحاكمة في دول أهل السنّة ونظام الحكم في إيران من حيث مكانة الدين في النظام السياسي،

فالدين في إيران دين الدولة ، والدولة دولة الدين ، والمذهب الشيعي مذهب الدولة ، وقائد الثورة الإيرانية هو إمام المذهب ، ولذلك فالدولة خادمة للمذهب وهي جِصْنُهُ وَقَلْعَتُهُ وَقُوَّتُهُ الضَّارِبَةُ .

بينما الأنظمة في معسكر أهل السنة والجماعة مُعْظَمُهَا اختار فصل الدين عن الدولة ، واختار اللأئكية المُعَلَّفَةَ بغلاف شفاف رقيق من الطُّقُوسِ الدِّينِيَّةِ الشُّكْلِيَّةِ ، وباستثناء المملكة العربية السعودية التي تبنَّتْ المذهب الوهَّابي الحنْبلِيَّ وبعْضُ دُولِ الخَلِيجِ والمملكة المغربية التي تُعَدُّ مَلِكُهَا أميرًا للمؤمنين في المغرب بحُكْمِ الدُّسْتُورِ ، وتَبَنَّتْ المذهب الأشْعَرِيَّ ، فَإِنَّ سَائِرَ الأنْظِمَةِ الإسلاميَّةِ السُّنِّيَّةِ لا تَبَنِّي مذهبًا في العقيدة بالقوة والدرجة التي نَجِدُهَا في إيران .

ومن جهةٍ أُخْرَى فَإِنَّ مُعْسَكَرَ أَهْلِ السُّنَّةِ والجماعة قام مع تعاقب السنين بإضعاف مؤسساته الدِّينِيَّةِ عن عَمْدٍ وسبق إصرار في الغالب ، وأصرَّ على ذلك الإضعاف في كثير من البلدان السُّنِّيَّةِ طِيلَةَ عُقُودٍ ، لأسبابٍ سياسيَّةِ تَخدِمُ المَدَّ الأيديولوجي والفكري الذي كان يَرى في تلك المؤسسات كهُوْفًا لثقافة تقليديَّة بالية ، لا تسمح بعُصْرَنَةِ المجتمع ودمقرطته وتقدُّمه ، وتتناقض مع التَّوجُّه المادي العِلْماني الحَدَاثي القَائِم على المبادئ والقيَم الكونيَّة ، والمرجو لبناء الدولة العصريَّة!

ثم إنَّ الصُّراع المذهبي القَائِم اليوم في السَّاحَةِ العِلْمِيَّةِ والدِّينِيَّةِ في عالمنا المعاصر لا يقتصر على ما بين السُّنَّةِ والشَّيعة من تَدَاوُعٍ وِخْلَافٍ وتَنَاحُرٍ ، بل إنَّ معسكر أهل السُّنَّةِ نفسه يشهد صراعًا خطيرًا صامتًا أحيانًا ومُعلَّنًا في كثيرٍ من الأحيان ، ويكفي أن نذكر هنا ذلك الصُّراع الرَّهيب الموجود بين العقيدة الوهَّابيَّة وغيرها من عقائد أهل السُّنَّةِ ، وما صاحب ذلك من تَكْفِيرٍ وتضليلٍ وتبديعٍ .

ومما تقدم يتبين أن العودة إلى الحديث عن توظيف علم الكلام أو أصول الدين أو المذهبية العقديّة في عصرنا، أمرٌ محمود ومطلوبٌ، بل أصبح حاجة ملحة بالنظر إلى حاجة الناس إلى التقريب بين المذاهب، وما يشعرُ به أهل السنّة والجماعة من نية مُبيّنة لدى إخواننا الشيعة للهيمنة على المذهبية في العالم الإسلامي، وما يوجد حاليًا من عنف وتفجيرات إرهابية في البلدان الإسلامية إنما هو نتيجة الصّراع الطائفي والخلاف المذهبي .

وبوصفنا أشاعرة، فإننا نرى أن البلدان الإسلامية المُنتسبة لهذا المذهب لا مَنَاص لها من النّظر بجديّة في عواقب الاستمرار في إهمال المذهب، ومكاسب الإضرار على إحيائه ونشر ثرائه وسلوك منهجيّته في نشر المعرفة بالله - عزّ وجلّ - وصفاته وأسمائه وبرسله وأنبياؤه وأوليائه . إننا الآن لا نبحثُ الموضوع من منظور ديني بحث دون أن نستحضر المُعطيات الجيوسياسية وما يتصلُ بالأمن الداخلي وحماية النّظام .

إن علماء السلف - رضوان الله عليهم - لم يُدرجوا موضوع الخلافة ونظام الحكم في أبواب الفقه، بل أدرجوه في أبواب العقيدة . وهذا التصرف المنهجي له دلالته العميقة .

ولذلك على أنظمتنا السّياسيّة أن تُدرك أن اعتنائها واهتمامها بمذهبها العقديّ الشنّي أمرٌ ضروريّ ليس من الوجهة الدّينية فحسب، ولكن أيضًا من الوجهة السّياسيّة والأمنيّة . إن المثقّفين والسياسيين في بلداننا قد يعدّون هذه الدّعوة رجوعًا إلى عهود الفِرَق الإسلاميّة الكلاميّة التي مرّقت جسد الأُمّة وشغلّتها بخلافات ظلاميّة مُقرّفة، وكانت من أسباب انحطاطها وتخلّفها؛ كما أنّهم سيعدّون هذه الدّعوة فرصة ثمينة للجماعات الدّينيّة المتطرفة لتنشط في ميدان العقائد، وتُنشر التّكفير والتّضليل والتّبديع من مُنطلقات

عقدية بعد أن فَعَلت ذلك من منطلقات الفوضى السائدة في مجالِ الفتوى والأحكام الفقهية .

أما نحنُ فنرحبُ بالإمام الأشعريّ ، وفكره الخلاق ومنهجه العلمي ، وسيرته العطرة في واقعا المعاصر ، وننوّه بهذه المبادرة والدعوة إلى عقدِ هذا المؤتمر عن الإمام الأشعريّ في هذا الوقت بالذات ؛ ونرجو أن يكون هذا المؤتمر بداية لعمل علمي وفكري يربط الحاضر بالماضي ويفسح المجال لإمامنا أبي الحسن الأشعريّ للإسهام الكبير في محو الأمية العقدية التي أناخت بكلّ كلكليها الثقل على مجتمعاتنا الإسلامية فزادتنا جهلاً على جهل ، وظلمة على ظلمة ؛ ونرجو أن ينطلق شعاع الوعي والمعرفة من جديد من الأزهر الشريف ، الذي كان وما يزال منارة تُضيء تاريخ الأمة وحاضرها ، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

مَحَقُّ تَوْظِيهِ فِكْرَ الْإِسْلَامِ الْأَشْعَرِيِّ فِي حَيَاتِنَا الْمَعَاصِرِ

محمد راد مرشنان

مقدمة :

الحمدُ لله ربِّ العالمين ، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ .

وبعد ، فَإِنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ تَعِيشُ تَحْدِيَاتٍ كَبِيرَةً فِي مُسْتَوِيَاتٍ عَدِيدَةٍ ، وَأَضْعَدَةٍ شَتَّى ، فَهِيَ تُعَانِي ضَعْفًا سِيَاسِيًّا وَتَخَلُّفًا اقْتِسَادِيًّا فَرَضَ عَلَيْهَا التَّبعيةَ لِلْمَغْرِبِ ، وَجَعَلَهَا فِي مَوْجِعِ ضَعْفٍ عَلَى الصَّعِيدِ الْخَارِجِيِّ ، وَمِنْ أَسْبَابِ هَذِهِ الْأُزْمَةِ : الْوَضْعُ الدَّاخِلِيُّ الَّذِي أَصَابَهَا مِنْذُ قُرُونٍ ، فَلَمْ تَوَاقِبِ الرِّكْبَ الْحَضَارِيَّ ، وَتَوَقَّفَتْ عَجَلَةَ تَارِيخِهَا ، وَهُوَ وَضِعٌ وَإِنْ اِخْتَلَفَتْ صَوْرُهُ وَأَشْكَالُهُ بِمَرُورِ الْأُزْمَةِ وَالْعَصُورِ ، إِلَّا أَنَّ إِفْرَازَاتِهِ وَنَتَائِجَهُ تَكَادُ تَكُونُ مُتَشَابِهَةً أَوْ مُتَمَاثِلَةً .

- أَلَمْ يَتَرَاوَجَ مَفْهُومُ الْوَسْطِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ وَالشُّلُوكِيَّةِ أَمَامَ انْتِشَارِ مَظَاهِرِ الْعُلُوِّ وَالتَّطْرَفِ ، وَالْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ ؟

- أَلَا نُعَانِي مِنْ ظَاهِرَةِ التَّكْفِيرِ الَّتِي تَسَبَّبَتْ فِي نِزَاعَاتٍ دَاخِلِيَّةٍ خَطِيرَةٍ ، وَحُزُوبٍ أَهْلِيَّةٍ تُهْلِكُ الْحَرثَ وَالتَّنْسُلَ ؟

- أَلَمْ تَتَعَدَّدَ التِّيَّارَاتُ وَالمَذَاهِبُ الْفِكْرِيَّةُ الدَّاخِلِيَّةُ وَالدَّخِيلَةُ ، وَصَارَ كَثِيرٌ مِنْهَا مَعَاوِلٌ لِهَدْمِ الْمُجْتَمَعِ وَتَفْرِيقِ أَفْرَادِهِ ؟

- أَلَمْ تَطْفُؤْ الاختِلَافَاتُ الْفِقْهِيَّةَ عَلَى حَيَاتِنَا بِشَكْلِ غَيْرِ عِلْمِيٍّ وَلَا مِنْهَجِيٍّ ، حَتَّى تَعَصَّبَ أَصْحَابُ الْأَرْءَاءِ إِلَى مَذَاهِبِهِمْ وَاتَّجَاهَاتِهِمْ ، وَأَنْكَرَ

بعضهم على بعض، وفَسَّقَ بعضهم بعضًا، وادَّعى كل واحد منهم وُضْلاً
بالحقِّ ونفاه عن غيره؟

- ألا يجد كثيرٌ من الشُّباب المتعطِّش إلى درَاسَةِ عُلُومِ الشَّرِيعَةِ؛ عقيدةً
وشريعةً وأخلاقًا صعبةً في تلقِّي مَضامين هذه المعارف لصعوبة طَرَجِها
وتعقيدها في كثيرٍ من الأحيان؟

- ألا تفتقدُ الأمة إلى موازينِ الجِوارِ العَقْلاني الهَادِي الهَادِف، المَبْنِي
على الأَسسِ العِلْمِيَّةِ الرَّصِينَةِ، سِوَا تَعَلُّقِ الأَمْرِ بالجِوارِ الدَّاخِلي مع بعضنا
البعض، أو بالجِوارِ الخَارِجي مع غيرنا، وخصُوصًا في هذا العَصْر الذي
تَكَاثَرَتْ فيه يَدَاءَاتِ الحِوَارِ الحَضَارِي تَارَةً، والصَّدَامِ الحَضَارِي تَارَةً أُخْرَى؟
هذه الأَسْئَلَةُ وغيرها تَطْرُحُ نَفْسَهَا في كثيرٍ من المُشْتَدِيَاتِ الفِكْرِيَّةِ،
والمُؤَسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ والإِعْلَامِيَّةِ، ويردُّدُها رَجُلُ الشَّارِعِ العَادِي بِشَكْلِ أَوْ
بِآخَرِ، والجَمِيعِ يَنْشُدُ إِجَابَاتٍ عَن هَذِهِ الأَسْئَلَةِ، وحُلُولًا لَتِلْكَ الأَزْمَاتِ الَّتِي
أَنْتَجَتْ هَذِهِ الأَسْئَلَةُ.

وما من شكٍّ أَنَّ عِلاجَ هذا الوَضْعِ لا يَتِمُّ بِوَضْفَةِ سِحْرِيَّةٍ نَتَخِيْلُهَا، ولا
في أَمَانِي بِرَاقَةٍ نَتَمَنَّاها، بل يَتَحَقَّقُ العِلاجُ بِالتَّزَامِ قَانُونِ الأَسْبَابِ والمُسَبِّبَاتِ،
واحْتِرَامِ سُنَنِ اللهِ فِي الخَلْقِ وَالكَوْنِ.

إِنَّ أَحْدَاثَ التَّارِيخِ وَسُنَنَهُ تَبَيَّنُ أَنَّ مَسَارَ الأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ قُوَّةٌ وَضَعْفًا
يَتِمَّاشَى مَعَ مَدَى التَّزَامِ هَذِهِ الأُمَّةَ بِإِسْلَامِهَا، كَمَا يَبَيِّنُهُ النَّبِيُّ ﷺ، وَفِهُمِهِ
وَمَارَسُهُ سَلَفُنَا الصَّالِحِ مِن خَيْرِ القُرُونِ، فَلَنْ يَضْلِحَ آخِرُ هَذِهِ الأُمَّةِ إِلا بِمَا
صَلَحَ بِهِ أَوَّلُهَا، كَمَا قَالَ إِمَامُ الأَثَمَةِ مالِكُ بنُ أَنَسٍ رضي الله عنه.

انطلاقًا من هذه التَّسْأُولاتِ جَاءَتْ فِكْرَةُ الحَدِيثِ عَن تَوْظِيفِ فِكْرِ

الإمام أبي الحسن الأشعري المتوفى ٣٢٤هـ رحمته الله في حياتنا المعاصرة، وعن هذه الفكرة تولدت إشكالية يمكن تلخيصها في الأسئلة الآتية :

- هل يمكن للفكر الأشعري أن يُعيد التوازن لمفهوم الوسطية العلمية والفكرية والسلوكية؟ وهل يمكنه أن يقف في وجه مظاهر الغلو والتطرف، والإفراط والتفريط؟

- هل يمكن توظيف فكر الأشعري في مواجهة ظاهرة التكفير، وهل يمكن أن يكون وسيلة لفك النزاعات الداخلية المتأزمة، وإطفاء نيران الحروب الأهلية؟

- ماذا يمكن أن نستفيد من فكر الإمام أبي الحسن الأشعري وراثته في الوقوف أمام موجة التيارات والمذاهب الفكرية الداخلية والدخيلة؟

- هل في الفكر الأشعري آراء يمكنها أن تُشهم في معالجة التعصب المذهبي الذي يجعل طائفة من الناس تفتقد أنها مُستأثرة بالصواب، وترى غيرها في دائرة البدعة والفسوق أو الضلال؟

- هل قدر على آراء الأشاعرة أن تُصاغ بأسلوب معقد ينبو عنه كثير من الخاصة، ولا يأمل العامة في فهمه وإدراكه واستيعابه، أو يمكن صياغته وكتابته بأسلوب سهل ميسور يشتوعبه العامة ويتحكم فيه الخاصة؟

- هل يمكن أن نجد في فكر الإمام أبي الحسن الأشعري وإنتاجه العلمي موازين جوارٍ علمي عقلائي نستند إليها في حواراتنا داخل الأمة الإسلامية، وفي حوارنا مع الأمم والحضارات الأخرى؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية يدعونا إلى بيان سبب اختيار الفكر الأشعري في هذا الصدد، فلنأمل أن يقول:

لماذا فُكر الإمام أبي الحسن الأشعري على وجه الخصوص؟

الجواب أنّ ما استفّر عليه الإمام أبو الحسن الأشعري هو ما كان عليه صدر الأمة وسلفها الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين المشهود لهم بالخيرية على لسان سيدنا رسول الله ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»^(١)، فمن المعلوم أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري لم يُنشئ عقيدة جديدة، وإنما أظهر ما كان عليه سلف الأمة، نصّره وأزال ما تراكم عليه من الروايب الدخيلة عليه، وأيده بالحجج والأدلة الثقلية والعقلية، وناقش الضجيج الذي أحدثته الفرق والطوائف المختلفة التي ظهرت على مسرح الأحداث^(٢).

هذا هو الذي أكّده المحققون من العلماء كالإمام البيهقي المتوفى ٤٥٨ هـ، الذي قال عن الأشعري: إنه «لم يُحدث في دين الله حدثاً، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصّرها بزيادة شرح وتبيين... ونصّرة أقاويل من مضى من الأئمة...»^(٣).

ويوضّح القاضي عياض المتوفى ٥٤٤ هـ هذه النظرة بقوله: «فلما كثرت

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، فضل أصحاب النبي ﷺ، رقم الحديث ٣٦٥٠.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ٧٢.

(٣) أي من مضى من سلف هذه الأمة «كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك الشافعي من أهل الحرمين... وكأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الآثار».

انظر: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ٣: ٣٩٧.

توابعه [أي الإمام الأشعري]، وانتفع بقوله، وظهر لأهل الحديث والفقهاء ذمّه عن السنن والدين، تعلق بكتبه أهل السنة... فسئوا باسمه... وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمشبهة... فهذه السمة أولاً كان يعرف أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث كالمحاسبي المتوفى ٢٤٣هـ، وابن كلاب المتوفى ٢٤٥هـ، والكرائسي المتوفى ٢٤٨هـ...»^(١).

وسلك ابن الشبكي المتوفى ٧٧١هـ هذا المشلك، وبين أن الائتساب إلى الإمام الأشعري هو تمسك بالسلف، فقال: «اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً، ولم ينشئ مذهباً، وإنما هو مقررٌ لمذاهب السلف، مناضل عمّا كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، فالائتساب إليه إنما هو بوصف أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه»^(٢).

ويرى الدكتور جلال محمد موسى أن «الأشعري كان بحق أصدق ممثل لعقيدة أهل السنة والجماعة»^(٣)، وكان من نتائج بحثه أن «الأشعرية هي الممثلة لعقيدة أهل السنة والجماعة بالمعنى الخاص»^(٤).

وإذا كانت آراء الإمام الأشعري تعبر عن الإسلام المأخوذ من معينه الصافي، فإن الحاجة إلى تبيين هذه الآراء وتوظيفها في معالجة قضايانا المعاصرة، كما كانت علاجاً لمشاكل متعددة عايشها الإمام الأشعري يمكن استثمارها في إيجاد الحلول لمشاكل حياتنا المعاصرة.

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك ٥: ٢٥.

(٢) ابن الشبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٦٥.

(٣) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ٢٧٧.

(٤) جلال محمد موسى: المرجع نفسه ٤٥٩.

وفي هذه الورقة الموجزة لا يمكنني عرض كل القضايا والمشاكل ، فهذا شأن لا يمكن استقصاؤه ولا تتبعه ، بل أقتصر على بعض القضايا والمسائل التي يمكن استثمارها في إيجاد حلول لبعض قضايا حياتنا المعاصرة :

الأولى : توظيف فكر الأشعري في عدم التكفير ، وفي التصويب للمجتهدين :

إنّ التعامل غير السليم مع الخلاف في جزئيات العقائد وفروع الفقه ، من الأسباب التي أدت إلى نشوء نزاعات بين فرق الأمة الإسلامية ومذاهبها المختلفة ، قادت أحيانا إلى الحكم على الناس بالتكفير ، وإلى عدّ قبول المخالفين في فروع الفقه ووضف آرائهم بالباطل ، والحكم عليهم - من قبل بعض المتعصبين المتشدّدين بالفسوق والابتداع .

وأمام هذه المشكلة ، هل يمكن أن نجد في فكر الأشعري وآرائه ما يسهم في إيجاد الحلول لهذه المشاكل ، أو يخفف من وطأتها وجدتها ، هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرات الآتية :

أولاً - تحديد الموقف من قضية التكفير :

تعدّ قضية التكفير من القضايا الخطيرة التي عانت منها الأمة الإسلامية منذ ظهور فرقة الخوارج ، وما تزال تدوق ويلاتها وتتجرّع مرارتها إلى اليوم ، حيث صارت ظاهرة اجتماعية منظمة تعتمد على آليات وإمكانات وشبكات واسعة ، ونتجت عنها آراء استباحة الدماء ، وأدخلت المجتمعات في أتون القتل الجماعي ، والحروب الأهلية ، والثورات الداخلية ، وتسببت في مآس وأزمات أثقلت كاهل المجتمعات ، وشوّهت صورة الإسلام والمسلمين في أنظار الآخرين .

وما من شك أن التكفير يرجع إلى جذور فكرية وأحكام مسبقه وأفكار خاطئة، يعلم المتنبئون والدارسون لهذه الظاهرة أن المتسببين فيها والداعين إليها لا يرتبطون بمزجعية الفكر الأشعري من قريب أو بعيد، فأراء الأشعري بريئة من هذا الفكر كل البراءة، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: «وندين بأن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه... ونقول: إن من عميل كبيرة...، مثل الزنى والشرقة وما أشبهها، مُستحلاً لها غير مُعتقِد لتخريمها كان كافراً...»^(١).

وقد زوى الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ أن الإمام أبا الحسن الأشعري لما حضرته الوفاة دعا زاهر بن أحمد السرخسي المتوفى ٣٨٩هـ فقال له: «اشهد عليّ أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكُل يُشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»^(٢).

إن بلورة هذا المبدأ الأصيل في الفكر الأشعري، ونشره على نطاق واسع، وتزسيخه في عقائد الناس وقناعاتهم بمختلف الوسائل التعليمية والإعلامية، من شأنه أن يواجه خطر التكفير، ويقف سداً منيعاً وحاجزاً قوياً أمام الأفكار التكفيرية الإقصائية التي تروج لها بعض الجهات.

ومن تتبّع تاريخ المذهب الأشعري وتطوره وتطبيقاته يلحظ أن الاتجاه نحو عدم التكفير مبدأً أصيلاً فيه، حتى إذا ظهر من يُخلُّ به، انبرى له الأئمة المحققون لدفع شبه وشكوك التكفير.

ولعل من القضايا الشائكة التي تُشوش على مبدأ عدم التكفير عند

(١) الأشعري: الإبانة ٤٨.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥: ٨٨.

الأشعري «مسألة إيمان المُقلِّد»، التي تعدّدت فيها الآراء، تبعًا لموقفهم من وجوب النّظر في العقائد، فمنهم من صحّح إيمان المُقلِّد، ومنهم من لم يصحّحه، وقد أشار صاحب «الجوهرة» إلى ذلك بقوله:

إِذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ فِي التَّوْحِيدِ إِيمَانَهُ لَمْ يَخُلْ مِنْ تَرْوِيدِ
فَفِيهِ بَعْضُ الْقَوْمِ يَحْكِي الْخُلْفَا وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الْكَشْفَا
فَقَالَ: إِنْ يَجْزِمُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ كَفَى وَإِلَّا لَمْ يَزَلْ فِي الضَّيْرِ
وَيُمْكِنُ تَلْخِيصُ هَذِهِ الْآرَاءِ فِيمَا يَلِي:

١ - عدم صحّة إيمان المُقلِّد، بناءً على وجوب النّظر في مسائل العقائد، ولا يُشترط تفصيل الأدلّة على طريقة المتكلمين، بل يكفي في ذلك النّظر البسيط الموصول إلى المعرفة، ولو لم يقدر صاحبه على التعبير عنه.

٢ - الاكتفاء به من غير عيصان مُطلقًا. بل بالغ بعضهم حتى قال بتخريم النّظر على المُقلِّد.

٣ - الاكتفاء بالتقليد مع العيصان، إن كان فيه أهليّة للنّظر، إلا فلا عيصان.

٤ - من قلّد القرآن والسنة القطعيّة صحّ إيمانه لاتباعه القطعي^(١).

وقد اختلف التّقلُّد عن الإمام أبي الحسن الأشعري في هذا الشأن:

- فزوي عنه أنّ إيمان المُقلِّد غير صحيح. قال الأستاذ أبو القاسم القشيري المتوفى ٤٦٥هـ: هذا مكذوبٌ عليه، لما يلزمه تكفير العوام، وهم غالب

(١) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٣٥١؛ الأوسى: روح المعاني ٢١: ٩٤ - ٩٥؛ الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ٥٤ - ٥٧.

المؤمنين^(١). ويُستفاد من كلام ابن فورك المتوفى ٤٠٦ هـ أن الأشعري يرى وجوب النظر، دون أن ينقل عنه تكفير العوام بسبب ترك النظر^(٢).

- وزوي عنه أيضًا أنه إن كان التقليد أخذًا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شكّ ووهم بأن لا يجوز المقلد، فلا يكفي إيمانه قطعًا، لأنه لا إيمان مع أذني تردّد فيه، وإن كان - لكن مع الجزم - فيكفي^(٣).

ولستُ بصددٍ تتبّع هذه المسألة وأدلتها ومذاهب الناس فيها، ولكنني أريد عرض نموذج من إفرازات هذه المسألة عند علماء العرب الإسلامي وكيفية تعاملهم مع هذه القضية.

فمن المواقف التي ظهرت في هذه المسألة ما جاء عن الإمام ابن رشد الجذّ المتوفى ٥٢٠ هـ، الذي سئل عن قوم أوجبوا تعلم الكلام وزعموا أن معرفته مقدّمة على معرفة فرائض الأعيان، لأنّ العقائد ومسائل التوحيد إنّما يعرفها من يدرس علم الكلام، فالتبس الأمر على الناس.

(١) القشيري: شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من الميخنة، ضمن طبقات الشافعية الكبرى للشبكي ٣: ٤١٨ وما بعدها. ونقله الشبكي أيضًا في القصيدة الثونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ٦٩.

هذا، وقد علّق العلامة أبو العباس المنجور على هذا الاعتراض بقوله: «والأستاذ أبو القاسم القشيري من كبار الأشعرية ومحفّقيهم، وكان حافظًا لكلام الأشعري والقاضي، وإنكاره دليل على بطلان تلك النسبة».

انظر: المنجور: مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد ٥١٩.

(٢) انظر: ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٣٢، ٣٣، ٢٥٠، ٢٨٥. نقلًا عن كتاب مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، هامش ٤، ٥١٩.

(٣) وفي هذا السياق يقول المنجور: «وحمل بعضهم كلام الأشعري - بتقدير صحته - على أنه أزداد به: أن من اختلج في قلبه شيء من السمعيات من حدوث القالم أو الحشر أو النبوة، وجب أن يُزيله بالذليل العقلي، فإن استمر على ذلك لم يصح إيمانه».

انظر: - المنجور: مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، ٥١٩.

فأجاب: بأنّ تعلم الكلام إنّما يقصده من يريد التصدّر للردّ على المبتدعة، وأمّا إلزام العامة به والادّعاء بأنه مُقدّم على معرفة فرائض الأعيان فباطل^(١). ومِمّا جاء في فتواه: «ما ذكرته فيه عن الطائفة المائلة إلى أهل الكلام بعلم الأصول على مذهب الأشعرية من أنّه لا يكمل الإيمان إلّا به... لا يقوله أحد من أئمّتهم، ولا يتأوّل عليهم إلا جاهل غبي»^(٢).

هذا، وقد حدّثت تطوّرات في هذه المسألة، حيث مال بعض العلماء والأئمّة - ومنهم أحمد بن إدريس البجائي المتوفى بعد ٧٦٠هـ، وأحمد بن عيسى البجائي المتوفى بعد ٧٦٠هـ، وعبد الرحمن الوغليسي المتوفى ٧٨٦هـ - إلى تغليب كفة الاستدلال على العقائد وعدم قبول التقليد المطبّق في مسائل الإيمان. غير أنّ حكمهم هذا جاء في معرض الإجابة عن أقوام ينطقون بالشهادتين ويصلّون ويصومون، ولكنهم لا يدرون ما الله وما رسوله^(٣).

ولا يمكن المرور على هذه المسألة في الغرب الإسلامي، دون الوقوف على شخصية علمية مركزية في علم التوحيد عمومًا، وفي مسألة إيمان المقلّد خصوصًا، وهي شخصيّة الإمام أبي عبد الله محمّد بن يوسف السنوسي المتوفى ٨٩٥هـ، رحمه الله، فهو من أشهر من تُسبب إليهم القول بعدم صحّة إيمان المقلّدين، إذ قال في «شرح العقيدة الكبرى»: «وبعض المقلّدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير أن يُعرف معناهما، أو لا يُميّز الرسول من المرسل، وفي مثله وقعت أجوبة علماء بجاية - وغيرهم من المحقّقين - أنّ هذا لا يضرب له في الإسلام بنصيب»^(٤).

(١) فتاوى ابن رشد، ٢: ٩٧١ - ٩٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ٢: ٩٦٧ - ٩٦٨.

(٣) الونشريسي: المغيّر المغرب ٢: ٣٨٢ - ٣٨٤.

(٤) السنوسي: شرح العقيدة الكبرى ٨٧ - ٨٨.

ولا يخفى أن هذا الرأي خاص ببعض المقلدين الذين لا يُدركون أموراً بديهية في أركان الإيمان، إذ لا يفرقون بين الله ورسوله. أما غيرهم ممن عرفوا حقيقة الإيمان والإسلام، وإن لم يبنوا ذلك على أدلة، أو ممن لا يحسنون التعبير عنها، أو أنهم قلدوا القرآن والسنة وعلماء الأمة، فيرى أن تقليدهم مقبول وإيمانهم صحيح، فإن السنوسي يصرح بذلك، ويفرق في بعض مؤلفاته بين التقليد الردي والتقليد الصحيح، حيث يقول: «أما الأمر الثالث^(١): وهو «التقليد الردي»، فقد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه، وهو تقليد الجاهلية لآبائهم في الشرك وعبادة الأصنام... واخترز بالتقليد الردي من التقليد الحسن كتقليد عامة المؤمنين لعلماء أهل السنة في أصول الدين، هل يكفي في ذلك أم لا؟ وكثير من المحققين قالوا: إن ذلك كافٍ، إذا وقع منهم التصحيح على الحق، لاسيما في حق من يعسر عليه فهم الأدلة»^(٢).

وعلى فرض أن السنوسي - رحمه الله - كان يشترط المعرفة، فإنه يعد أن العامة عارفون في تقليدهم، فلا يدل قوله على تكفير العامة.

فعن الإمام أبي العباس المقرئ التلمساني المتوفى ١٠٤١ هـ، أن الإمام السنوسي سئل: هل يشترط في الإيمان أن يعرف المكلّف معنى «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، على التفصيل الذي ذكر في «العقيدة الصغرى» أم لا؟

فأجاب بأن ذلك لا يشترط إلا في كمال الإيمان، وإنما اشترط في الصّحة معرفة المعنى على الإجمال على وجه يتضمّن التفصيل، ولا شك أن الغالب على المؤمنين - عامتهم وخاصّتهم - معرفة ذلك^(٣).

(١) أي من أصول الكفر والبدع.

(٢) السنوسي: شرح المقدمات ٤٧.

(٣) ميارة الفاسي: الدر الثمين ٥٦.

وفي مُقابِلَةِ الرَّأْيِ السَّابِقِ القَائِلِ بَعْدَمِ قَبُولِ إِيمَانِ المُقْلَدِ - حَسَبِ التَّفْصِيلِ الَّذِي بَيَّنَّاهُ - ذَهَبَ أئِمَّةٌ آخَرُونَ مِنْ عُلَمَاءِ العَرَبِ الإِسْلَامِيِّ إِلَى تَضْحِيحِ إِيمَانِ المُقْلَدِ ، وَلَمْ يَجْنَحُوا أَبْدَاً إِلَى التَّشْكِيكِ فِي إِيمَانِ عَامَّةِ النَّاسِ .

- مِنْهُمُ العَلَّامَةُ رَاشِدُ بْنُ أَبِي رَاشِدِ الوَلِيدِيِّ المَتَوَفَى ٦٧٥هـ ، الَّذِي يَرَى أَنَّ التَّقْلِيدَ فِي العَقَائِدِ كَافٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ المُكَلَّفُ قَادِرًا عَلَى النِّظَرِ (١) .

- وَمِنْهُمْ الإِمَامُ ابْنُ مَرْزُوقِ الحَفِيدِ المَتَوَفَى ٨٤٢هـ ، الَّذِي عَدَّ تَكْفِيرَ العَوَامِ مِنَ الطُّوَامِ ، وَنَهَى عَنِ تَحْرِيكِ عَقَائِدِ عَامَّةِ النَّاسِ وَالتَّشْكِيكِ فِيهَا ، وَبَيَّنَّ أَنَّهُ يُمَكِّنُ الاكْتِفَاءَ بِالشَّهَادَتَيْنِ كَمَا قَالَ الإِمَامُ أَبُو حَامِدِ العَزَالِيِّ (٢) .

- وَمِنْهُمْ الإِمَامُ أَبُو العَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ زَكَرِيَّ التُّلْمَسَانِيِّ المَتَوَفَى ٩٠٠هـ الَّذِي دَافَعَ بِقُوَّةٍ عَنِ صِحَّةِ إِيمَانِ المُقْلَدِ فِي مَنْظُومَتِهِ الكُبْرَى فِي العَقَائِدِ الَّتِي سَمَّاهَا «مُحْصَلُ المَقَاصِدِ مِمَّا تَعْتَبَرُ بِهِ العَقَائِدُ» (٣) .

- وَمِنْهُمْ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي جُمُعَةَ الوَهْرَانِيِّ المَتَوَفَى ٩٢٩هـ ، الَّذِي رَفَضَ دَعْوَى عَدَمِ صِحَّةِ التَّقْلِيدِ فِي العَقَائِدِ ، وَدَافَعَ عَنِ صِحَّةِ إِيمَانِ عَامَّةِ المُؤْمِنِينَ ، وَبَيَّنَّ أَنَّهُمْ تَجْرِي عَلَيْهِمُ أَحْكَامُ الإِسْلَامِ ، وَأَلْفٌ فِي ذَلِكَ

(١) الوَنْشَرِيْسِي: المَعْيَارُ المَغْرِبِ ١١ : ٢٧٠ .

(٢) انظُر: العِلْمِيُّ الشُّفْشَاوِيُّ: التَّوَازُلُ ، ١٩٤ظ ، نَقْلًا عَنِ مَحَاضِرَةِ لِدَكْتُورِ يُوْسُفِ عِدَارِ بَعْنَوانِ «العُدْرُ بِعَوَارِضِ الأَهْلِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّوَازُلِ المَغْرِبِيَّةِ» ، بَحْثُ الأَقْيِ فِي المَلْتَقَى السَّادِسِ لِلْمَذْهَبِ المَالِكِيِّ ، الَّذِي نَظَّمْتَهُ وَزَارَةَ الشُّؤُونَ الدِّينِيَّةَ والأَوْقَافِ فِي وِلايَةِ عَيْنِ الدِّقْلِيِّ ، بِالجَزَائِرِ ، ١١ .

(٣) سَغَلَّتْ مَسْأَلَةُ إِيمَانِ المُقْلَدِ الإِمَامُ أَبُو العَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ زَكَرِيَّ التُّلْمَسَانِيِّ ، وَدَارَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُعَاصِرِهِ الإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ يُوْسُفِ الشُّنُوسِيِّ مُنَاقَشَاتٌ حَوْلَهَا ، حَيْثُ ذَهَبَ الشُّنُوسِيُّ فِي بَعْضِ مُؤَلَّفَاتِهِ إِلَى عَدَمِ صِحَّةِ إِيمَانِ المُقْلَدِ ، وَرَدَّ عَلَيْهِ ابْنُ زَكَرِيَّ ، وَقَدْ خَصَّصَ لَهَا ابْنُ زَكَرِيَّ أَكْثَرَ مِنْ ١٠٠ بَيْتٍ لِنَفْصِيلِ هَذِهِ المَسْأَلَةِ فِي مَنْظُومَتِهِ «مُحْصَلُ المَقَاصِدِ بِمَا بِهِ تَعْتَبَرُ العَقَائِدُ» .

انظُر: المَنْجُورُ: مُخْتَصَرُ نَظْمِ الفَرَائِدِ وَمُبْدِي الفَوَائِدِ فِي شَرْحِ مُحْصَلِ المَقَاصِدِ ٥١٤ - ٥٦٣ .

كتاباً سمّاه «الجيشُ الكمين في الكفرِ على من يُكفِّرُ عَامَّةَ المُسلمين»^(١).

ونتهي بعد هذا العرض الموجز للمسألة أَنَّ الرَّأيَ الغالب عند الأشاعرة في المشرق والمغرب الإسلاميَّين هو عدم تكفير المقلِّدين من عَامَّةِ النَّاسِ، وأنَّ القَوْلَ بوجوب النَّظَرِ لا يعني نظراً خاصّاً كما عند المتخصِّصين في علم الكلام، بل يكفي في ذلك النَّظَرُ البسيط الذي يخرجُ به صاحبه من رِبْقَةِ التَّقْلِيدِ في العقائدِ إلى الإيمانِ المبني على العلم، فالذي عليه جماهيرُ علماءِ الأُمَّةِ من الفُقهَاءِ والمُحدِّثين: صِحَّةُ إيمانِ المُقلِّد^(٢).

وقد تبين لنا من إفرازاتِ هذه القضية في الغرب الإسلامي أنَّ علماء العقيدة في الغرب الإسلامي لا يكفِّرون المقلِّدين في العقائد، بما فيهم المتشدِّدون في مسألة وجوب النَّظَرِ في مسائل العقائد، ومن أشهرهم الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، الذي تباين عنه النَّقل، واختلفت عباراته في مؤلفاته، والذي استقرَّ عليه المتأخرون أَنَّهُ لا يَقُولُ بتكفير العوام أصلاً، أو أَنَّهُ كان يَقُولُ به ثم رجع عن ذلك^(٣).

وبناءً عليه فإنَّ الإشكال الوارد على الملمح الأصيل الثابت في عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري وهو عدم التَّكفير، لا يُشَوِّشُ عليه بهذه القضية، رغم تضارب الآراء فيها، لأنَّ الرَّأيَ الذي استقرَّ عليه المُحقِّقون هو القَوْلُ بقدم التَّكفير.

(١) انظر: - يوسف عدار: العذر بعوارض الأهلية من خلال الثوازل المغربية ١١.

(٢) المنجور: المصدر نفسه ٥١٩؛ أبو عذبة: الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ١٠٢.

(٣) مصطفى الجزائري: شرح العقيدة الصغرى، ورقة ٦٣ و، نقلاً عن: يوسف عدار: العذر بعوارض الأهلية من خلال الثوازل المغربية ٩.

ثانيا - التّعامل مع الفرق الإسلاميّة :

ظهرت الفرق الإسلاميّة منذ الصّدر الأوّل ، وتباينت آراؤها في قضايا كثيرة ، واحتدم الصّراع بينها ، ووصل إلى دركة التّفسيق والتّضليل ، بل التّكفير أحيانا . وكتبت في ذلك مُصنّفات مُتخصّصة قديما وحديثا .

والتّاريخ يُعيد نفسه ، فما تزال آثار تلك الفرقة بارزة في السّاحة الإسلاميّة ، وما يزال الكثير من أتباع هذه الفرق يُنكر بعضهم على بعض إنكارا ، ويرمي بعضهم بعضا بالضّلال أحيانا وبالكفر أحيانا أخرى ، ويُستنزف الكثير من الوقت والجهد والمال في هذه المعارك الفكريّة ، فكم من المقالات كتبت ، وكم من الكتب ألّفت ، وكم من الدّروس والمُحاضرات أُلقيت ، وكم من المواقع الإلكترونيّة ، وكم من الوسائط الإعلاميّة المتعدّدة ، التي تعجّ بالصّراعات بين أصحاب هذه الفرق يوجّهون إلى بعضهم سيّما التّهم والسّباب ، ويتنازرون فيما بينهم بالألقاب ، ولا يُراعون في كثير من الأحيان أدب الخلاف ومنهج الحوار .

إنّ هذه الوضعيّة التي تُورق الباحثين الموضوعيّين المُخلصين ، تستدعي البحث عما يُخفّف من حدّتها ، ويُقرّب وجهات نظر أصحابها ، وقامت لذلك مؤتمرات للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة وفرقها . والأمة الإسلاميّة اليوم في أمس الحاجة إلى توظيف مبادئ التّسامح المذهبي ، سعيا نحو توفير فضاءات للتّعاون في الأمور المتفق عليها ، وعدم الإنكار في الأمور الاجتهاديّة المُختلف فيها .

ومن السّهل على الباحثين أن يستخرجوا في فكر الإمام أبي الحسن الأشعري رصيّدا منهجيا متينا يُمكن الاعتماد عليه في هذا المسلك ، وهي

مادة ميسورة متاحة في كتاباته ومن خلال موقفه من الفرق المختلفة، فقد عايش الإمام ظاهرة التناحر؛ بل التناحر بين الفرق الإسلامية في أوج قوتها، ودرس مذاهب الفرق الإسلامية وتعمق فيها، وخصوصاً آراء المعتزلة التي تبنى أفكارها إلى أن بلغ سن الأربعين، ووقعت تلك المراجعة التاريخية التي انتقل بها من آراء المعتزلة ومقالاتهم إلى ما كان عليه سلف الأمة وأئمة الحديث من أهل السنة والجماعة.

وقد ألف الأشعري في هذا الشأن مصنفات عديدة، تدل على اطلاعه وتمكّنه من آراء أصحابها، ووصف واقع تلك الفرق، وبين موقفه الدال على أنه يعدُّ تلك الفرق داخلية في دائرة الإسلام، وإن كان بعضها مجانبة للصواب فيما يراه ويعتقده، وصرّح بهذا قائلاً: «اختلف الناس بعد نبينهم ﷺ في أشياء كثيرة، ضلَّ فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»^(١).

إنَّ مشلك الإمام أبي الحسن الأشعري في التعامل مع الفرق الإسلامية مشلك رشيدي، التزم فيه ببيان الأخطاء التي وقعت فيها بعض الفرق، والرد على مقالاتها وآرائها، كما هو مبين في كتبه ومؤلفاته، ومع ذلك فلم يُخرج أتباع تلك الفرق عن جماعة المسلمين، بل عدَّ الإسلام جامعاً لكل هؤلاء. وهذه خطوة منهجية وموقف منصف، يُمكن الاستفادة منه في التخفيف من وطأة الخلاف الذي يضيغ العلاقات بين كثير من الفرق والجماعات الإسلامية اليوم.

ثالثاً - تبني رأي المصوِّبة الاجتهاد :

وإذا خرجنا من دائرة الخلافات العقيدية، وما جرى فيها من التناحر بين

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣٤.

الفرق والجلل والنحل ، فإننا نجد مظاهر أخرى في الاجتهادات الفقهية التي توصل إليها المختلفون في الفروع ، فقد تعصب البعض لآرائهم ، ولم يعترفوا باجتهادات غيرهم ، فصاروا يرون رأيهم حقاً ، ورأي غيرهم باطلاً ، وقد يصل ذلك إلى مستوى التفسير والتبديع .

ولا أريد هنا تشويد صفحات تاريخ الممارسة الفقهية عند المسلمين ، لأن في هذا التاريخ صفحات مشرقة للاحترام المتبادل والتعاضد الرأفي بين المختلفين في الاجتهادات الفقهية ، فكلماً كان المختلفون أقرب إلى العلم والتحقق والإنصاف كانوا أكثر مرونة وفتوحاً على الآخرين ، وناهيك بمواقف كثير من العلماء والأئمة المجتهدين ، ومنهم الأئمة الأربعة في احترام بعضهم بعضاً . وكلماً جانبوا طريق العلم والتحقق والإنصاف سقطوا في تلك المهايي والسفاسيف .

والمُتصفح للكتابات الأصولية يجد أن العلماء يدورون بين التصويب والتخطئة^(١) ، ويُقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري القولان معاً ، قال الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ : « وقال القاضي : وقد ذكر أبو الحسن الأشعري القولين جميعاً ، وقد أبان الحق في واجد ، ولكنه مال إلى اختيار « كل مجتهد

(١) اختلف العلماء في المسائل الظنية من الفقه ، هل كل مجتهد فيها مصيب ، أو المصيب واجد؟ - فذهب الإمام أبو الحسن الأشعري وأكثر المتكلمين ، إلى أن الكل مصيب ، وهو رواية عن الأئمة الأربعة . ومعنى هذا أن الله تعالى ليس له حكم معين في المسألة ، وإنما حكم الله ما توصل إليه المجتهد .

- وذهب الأئمة الأربعة في الرواية الصحيحة عنهم ، وجمهور الفقهاء ، أن المصيب واجد ، بمعنى أن حكم الله تعالى واحد ، من أدركه فهو المصيب ، ومن لم يدركه فهو المخيط . انظر تفصيل هذه المسألة في : - الباجي : إحكام الفصول ٦٢٢ ، الفتوح : شرح الكوكب المنير ٤ : ٤٨٩ ، الجصاص : الفصول في الأصول ٤ : ٢٥٩ ، الغزالي : المستصفى ٢ : ٣٦٣ .

مُصِيب»^(١)، والذي صرَّح به الأشعري هو القول بتضويب المجتهدين جميعًا، حيث قال: «كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ، وَكُلُّهُمْ عَلَى الْحَقِّ، وَإِنَّهُمْ لَمْ يَخْتَلَفُوا فِي الْأُصُولِ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي الْفُرُوعِ، فَأَدَّى اجْتِهَادُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى شَيْءٍ، فَهُوَ مُصِيبٌ وَلَهُ الْأَجْرُ وَالثَّوَابُ عَلَى ذَلِكَ»^(٢).

وهذا الرأي يُمكن توظيفه في تخفيف حدة الخلاف بين أتباع المذاهب الفقهية الاجتهادية، بحيث يُمكن للجميع أن يلتزموا بالآراء الاجتهادية الفقهية ما دامت قد صدرت من أهلها في محلها، وعليهم أن يعذروا غيرهم في اختيار آراء فقهية أخرى، دون أن يُفسد الاختلاف الود الذي بينهم، فالأئمة جميعًا على هدى وبصيرة، وقد منحهم الله - عزَّ وجلَّ - ملكاتٍ علمية، جعلتهم قُدوةً لغيرهم، كما قال الإمام إبراهيم اللقاني المتوفى ١٠٤١هـ في «جوهرة التوحيد» التي تُعدُّ خلاصة الفكر الأشعري:

وَمَالِكٌ وَسَائِرُ الْأَيْمَةِ كَذَا أَبُو الْقَاسِمِ هِدَاةَ الْأُمَّةِ
فَوَاجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمْ كَذَا حَكِي الْقَوْمِ بِلَفْظِ يُفْهَمُ^(٣)

وإذا أردنا أن نتلمَّس رأي المصوِّبة وعلاقته الوظيفية بقواعد الشريعة الإسلامية وأصولها، يُمكن أن نختار قاعدة مراعاة الخلاف أو الخروج من الخلاف، التي يُمكن تعريفها بأنها «الاعتدادُ بالرأي المُعارض لمسوغ»^(٤).

(١) انظر: - الزركشي: البحر المحيط ٤: ٥٢٩ - ٥٣٠.

(٢) ابن عساکر، تبیین کذب المفتري ١٢١.

(٣) الباجوري: شرح جوهرة التوحيد ٣٣٦ - ٣٣٨.

(٤) لعل هذا هو أدق تعريف اصطلاحي لقاعدة مراعاة الخلاف.

انظر: مراعاة الخلاف وأثرها في الفقه الإسلامي، لمحمد حسن خطاب، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر ٦٣.

وللقاعدة تعريفات أخرى وتفصيل، تُراجع في: المقرئ: القواعد ١: ٢٣٦؛ الشاطبي: =

ومُقْتَضَى هذه القاعِدة أنّ المجتهدَ يرى الصّوابَ في رأيه ودليله، ويرى الخطأَ في رأيٍ غيره ودليله، إلاّ أنّه لا يُلغِي رأيَ المُخالفِ، بل يعتبره ويلجأُ إليه ويعمَلُ به عند الحاجةِ إليه، إذا أَيْدِه مُسَوِّغٌ آخَرُ هو قَصْدُ التَّيسِيرِ بعد وَقوعِ النَّازِلَةِ، وإِزَادَةِ الاحتياطِ قبل وَقوعِها.

وهي صُورةٌ مُشرقةٌ للتَّفَاعُلِ الإيجابيِّ بين الآراءِ الفِقهيةِ المُختلفةِ، وقد اعتمَدَها الفُقهَاءُ المجتهدُونَ في تطبيقاتِهِم الفِقهيةِ، وخصُوصًا المالكيَّةَ الذين ترخَّرُ مدوّناتِهِم بالتَّخريجاتِ المبنيةِ عليها^(١)، وقد وصفَها الإمامُ أبو العبَّاسِ القُتَّابُ المتوفى ٧٧٨هـ بأنَّها من محاسِنِ المذهبِ، أي المالِكيِّ^(٢).

الثانية: توظيف بعض الملامح المنهجية في فكر الأشعري:

١ - أسلوب الحوار ومنهج الجدل والمناظرة:

شَهدتِ الإنسانيَّةُ - وما تزالُ تشهدُ - صِراعًا بين الحقِّ والباطلِ، والشَّننِ الكونِيَّةِ قاضيةً بأنَّ المُتَكَنَّةَ لأهلِ الحقِّ إذا عرفُوا كيف يدافعون عنه ويحافظون عليه، إلاّ أنّنا نعيشُ عصرًا تخلَّفت فيه الأمةُ الإسلاميَّةُ التي تملكُ رسالةَ الحقِّ، ولكن تُدافعُ عنها بغباءٍ، وفي مُقابلِ ذلك ظَهَرتِ قوَّةُ الحضارةِ الغربيَّةِ التي تُدافعُ عن باطلِها بذكاءٍ، فهل يُمكنُ أن ينتصرَ حقٌّ يدافعُ عنه محامٍ غيبي؟ وهل يُمكنُ أن يتراجعَ باطلٌ تدافعُ عنه يرسانة من المحامين الأذكياء المتتمكِّين؟!

= الموافقات ٤: ٥١٥-٥١٨، الوُنشَريسي: إيضاحُ المصالح ١٦٠.

(١) يمكنُ مُراجعةُ كتابِ «مُراعاةِ الجِلافِ في المذهبِ المالِكيِّ وأثره في التَّيسيرِ ورفعِ الحرجِ»، للأستاذِ يحيى سَعيدِي، ففيهِ تطبيقاتٌ كثيرةٌ، استقاها من مصادِرِ الفقهِ المالِكيِّ ومُراجِعِهِ.

(٢) انظر: الوُنشَريسي: المِعيَّازُ المُغربُ ٦: ٣٨٨.

فبعد أن عاش العالم - ردحا من الزمن - صراعاً بين الفكر الشيوعي والفكر الرأسمالي، مطبوعاً بالحرب الباردة، وبالتكتلات السياسية والاقتصادية وغير ذلك من مظاهر الصراع، دون أن يكون للأمة الإسلامية دورٌ كبير في إدارة هذا الصراع وتوجيهه، ها نحنُ في زمن العولمة التي تهدف إلى أن تفرض على الناس جميعاً نمطاً معيشياً يُصنع في أمريكا بعد أن تهاوى المعسكر الشيوعي، وها نحنُ نواجه فكرَ صِدَام الحضارات حيناً، ونُدعى إلى حوار الحضارات حيناً آخر، ونسمع بعض كُتّاب الغرب ومفكره يتنبأُ بنهاية التاريخ، معتقداً أنَّ الحضارة الغربية قد وصلت إلى مُنتهى طموح الإنسانية، وأنَّ ليس في الإمكان أبدع ممَّا توصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة من إنجازات، ويُطالِعنا بعضُ الفلاسفة بأفكارِ الحداثة، ثم يتجاوزها غيرهم بطُرُوحاتٍ تؤسس لما بعد الحداثة، وهكذا دواليك ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْقِيهِ﴾ [الانبثاق: ٦].

فما هو موقفنا ممَّا يحدث؟ وكيف لنا أن نواجه هذا المدَّ الفكري المتسارع؟ وهل يُمكن أن نستلهم من تاريخنا الثقافي والعلمي ما يُساعدنا في هذه المواجهة؟ وهل في فكر الإمام أبي الحسن الأشعري مادَّة يُمكن توظيفها في هذا كله؟

إنَّ أوَّل مؤشِّر يُساعدنا في الإجابة عن هذه الأسئلة هو مفهوم علم الكلام الذي تخصص فيه الأشعري وتمكَّن منه، ووظفه للدِّفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بعد أن ترك مذهب المعتزلة.

وإذا جازينا الإمام عضد الدين الإيجي المتوفى ٧٥٦هـ - وهو من علماء المشرق الإسلامي - في تعريف علم الكلام بالمعنى اللقبى بأنه «علمٌ يُقتدر به

على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه^(١)، وسأيرنا العلامة عبد الرحمن بن خلدون المتوفى ٨٠٨هـ - وهو من علماء الغرب الإسلامي - في تعريفه القريب من تعريف الإيجي بأنه «علم تصمّن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرّد على المُبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(٢)، ندرك أنّ هذا العلم يقوم على الأسس الآتية:

- تقرير العقائد الدينية وإقرارها .

- إقامة الحجج والبراهين الدالة عليها .

- دفع الشبهات عنه ومناقشة المخالفين المثيرين لتلك الشبهات .

وهذا يدعونا إلى تحسين توظيف هذا العلم وأُسسه في مواجهة التحدّيات المعاصرة والأفكار التي تلجّ إلى بيوتنا وتستهدف عقول أبناء أمتنا، في عصر صار فيه العالم كالقريّة الصغيرة، تحت تأثير المدّ الإعلامي الكبير ووسائل الاتصال بمختلف وسائطها وطرقها .

يدعونا هذا إلى تحسين توظيفه بترسيخ مبادئ العقيدة الإسلامية الصحيحة لتحسين أجيال الأمة من الأفكار والفلسفات الوافدة من هنا وهناك، وهذا يستلزم أن توظّف الأدلة الثقلية والعقلية والعلمية التي تُؤكّد يقينية تلك العقائد .

ويدعونا أيضًا إلى تتبّع مداخل التّشكيك واستقصاء الشبه، من أجل مناقشتها ودخضها حتّى لا يفتتنَ بها بعض ضعاف العقول منّا .

وفي هذا السياق يُمكن الاستفادة من فكر الإمام الأشعري وتجرّبه الرائدة، كما استفاد منها ابن تيميّة المتوفى ٧٢٨هـ في «منهاج السنة النبوية»

(١) الإيجي: المواظف ٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٢: ٨٢١.

و«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، وتلميذه ابن القيم المتوفى ٧٥١هـ في «حادي الأزواج» و«اجتماع الجيوش الإسلامية»^(١)، وغيرهما من علماء الإسلام.

فأبو الحسن الأشعري إمام في تأصيل العقائد وتوظيف الأدلة والحجج في إثباتها، فقد «صنّف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة وما نفاه أهل البدع... من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية»^(٢)، «وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة»^(٣).

ودرس مذاهب المخالفين وأدلتهم وحججهم، وأثقتها غاية الإثقان، ثم أتى عليها بالمناقشة والمناظرة، فناقش شبهها وهذأ أركانها، بما وهبه الله - عز وجل - من ملكات علمية، وفهم شديد، وذكاء قوي، وكان موفقاً غاية التوفيق فيما قام به من «دفع شبه المبتدعة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة... ونظر المعتزلة، وكان يقصدهم بنفسه للمناظرة...»^(٤)، وهكذا؛ فقد أكرم الله هذه الأمة بأن «أخرج من نسل أبي موسى الأشعري عليه السلام إماماً قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صد عن سبيل الله»^(٥).

والمتتبع لعناوين مصنفاته يُدرك هذا الملمح القوي في المناقشة وطول النفس في المناظرة، وإفحام المخالفين بالأدلة والبراهين المناسبة، فهو

(١) محمد محيي الدين عبد الحميد: مقدمة تحقيق مقالات الإسلاميين ٣٠.

(٢) القاضي عياض: ترتيب المدارك ٥: ٢٤.

(٣) ابن الشبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٩٨.

(٤) القاضي عياض: المصدر نفسه ٥: ٢٤.

(٥) ابن الشبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٩٨.

«صاحبُ التصانيفِ في الردِّ على الملحِدةِ وغيرهم من المُعتزلةِ والرافضةِ والجهميَّةِ والخوارجِ، وسائرِ أصنافِ المُبتدعةِ...»^(١). ومن مؤلفاته في هذا الشأن ما يأتي :

- «اللَّمعُ في الردِّ على أهلِ الزَّيغِ والبِدعِ» .

- «الفضولُ» في الردِّ على الملحِدينِ والخارجينِ عن المِلَّةِ ؛ كالفلاسيفةِ ، والطَّبائعيِّينِ ، والدَّهْرِيِّينِ ، والبراهمةِ ، واليهودِ ، والنَّصاريِّ ، والمجوسِ .

- إيضاحُ البرهانِ في الردِّ على أهلِ الزَّيغِ والطَّغْيَانِ .

- الشَّرْحُ والتَّفْصِيلُ في الردِّ على أهلِ الإِفْكِ والتَّضْلِيلِ .

- الجواباتُ في الصِّفَاتِ في الردِّ على مسائلِ أهلِ الزَّيغِ والشُّبُهَاتِ .

الجوهرُ في الردِّ على أهلِ الزَّيغِ والمُنْكَرِ .

- خبر الواحدِ في الردِّ على ابنِ الرَّاوَنديِّ في إنكارِ التَّوَاتُرِ^(٢) .

إنَّ تَمييزَ كُتُبِ البَحْثِ والمُنَاطَرَةِ في المَنَاهِجِ التَّعْلِيمِيَّةِ المُتَخَصِّصَةِ ، وتكوِينِ فِرْقٍ مِنَ العُلَمَاءِ والدُّعَاةِ يَتَفَرَّغُونَ لِمُتَابَعَةِ مَا يُقَالُ وَيُنَارَ مِنْ شُبُهَاتٍ حَوْلَ الإِسْلَامِ فِي إِطَارِ مَخَابِرِ عِلْمِيَّةٍ مُتَخَصِّصَةٍ ، بِتَوْظِيفِ مُخْتَلَفِ اللُّغَاتِ العَالَمِيَّةِ المُسْتَعْمَلَةِ ، لَجَدِيرٌ بِأَنْ يُسَهِّمَ فِي صَدِّ هَذِهِ الحِمَلَاتِ التَّغْرِيبِيَّةِ والعَزْوِ الثَّقَافِيِّ ، وَيَكُونُ سَدًّا مَنِيعًا لِمَوَاجَهَةِ فِضَانِ العَوْلَمَةِ الَّذِي يَغْزُو الإِنْسَانِيَّةَ جَمِيعًا .

(١) الخطيبُ البغداديُّ : تاريخ بغداد ، ١١ : ٤٣٦ .

(٢) انظر : ابن عسكِر : تبیین كذب المُفتري ١٠٥ - ١٠٩ ؛ جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ١٨٩ - ١٩١ .

٢ - مرونة المنهج وقابليته للتطور :

من أسباب قُوَّة المنهج الأشعري وانتشاره، أنه انتقل بعد الإمام أبي الحسن إلى طبقات من تلاميذه الذين وجدوا في ثنايا المنهج خصوصية ومرونة مكنتهم من تطويره وتقديم قيم مضافة، وخصوصاً على يد القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى ٤٠٣هـ، وإمام الحرمين الجويني المتوفى ٤٧٨هـ، وحجة الإسلام الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ، وفخر الدين الرزاعي المتوفى ٦٠٦هـ، وسيف الدين الأيدي المتوفى ٦٣١هـ، وعُضد الدين الإيجي المتوفى ٧٥٦هـ، والقاضي البيضاوي المتوفى ٦٨٥هـ، وغيرهم^(١).

وقد لاحظ ابن خلدون هذا التَّواصل والبناء في مدرسة الأشعري، فصاغ في ذلك كلاماً نفيساً، أقتبسُ منه هذه العبارات رغم طولها، يقول رحمه الله: «وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مُجاهد المتوفى ٣٧٠هـ وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدَّر للإمامة في طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار... وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها... وأنَّ بطلان الدليل يُؤذِنُ ببطلان المدلول... ثم جاء... إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب «الشامل»، وأوسع القول فيه... واتَّخذها الناس إماماً لعقائدهم».

(١) ومن نظر في كُتب المتقدمين من الأشاعرة كاتمهيد للباقلاني، وأصول الدين للينغادي، وقارنها بكتب بعض المتأخرين كالمباحث المشرقية للرزاعي والمواقف للإيجي، ووجد نفسه أمام طريقتين مُتمايزتين، من حيث اللغة، وطريقة العرض، وتوعية المباحث وترتيبها. راجع في هذه الفكرة: سعيد بن سعيد القلوي: الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي ٩.

ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق، وقرأه النَّاسُ وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفيّة، بأنه قانونٌ ومعيّارٌ للأدلة فقط، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدّمات في فنّ الكلام للأقدمين، فخالقوا الكثير منها بالبراهين التي أدّتهم إلى ذلك... ولم يعتقدوا بظُلان المدلّول من بظُلان دليله، كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطّريقة في مُصطلحهم مُباينةً للطّريقة الأولى، وتُسمّى طريقة المتأخّرين... وأوّل من كتب في طريقة الكلام في هذا المنحى الغزالي - رحمه الله - وتبعه الإمام ابن الخطيب^(١)...

ثم تَوَعَّل المتأخّرون من بعدهم في مخالطة كُتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واجداً، من التباس المسائل فيهما^(٢).

ويبدو لي أنّ هذا التطوّر ليس تجاوزاً لفكر الأشعري وبُعداً عنه، بقدر ما هو امتدادٌ طبيعيّ له، ومن إفرازات المرؤنة والوسطيّة التي تُميّزه، ونتيجة لتعدّد طرق الاستدلال ومناهج الججاج التي أثّرت، فقد عاش تلاميذ الأشعري تحديات جديدة استدعت توظيف مرؤنة المنهج في مواجهتها.

على أنّ هذه المرؤنة ليست جكراً على تلاميذ الأشعري المتقدّمين، بل هي منهج أصيلٌ قابلٌ للتجدّد، ويمكنُ استدعاء آليّاته في مواجهة التّحديات المعاصرة التي تُواجه الأُمَّة الإسلاميّة اليوم في عصر العولمة، وصراع الحضارات تارةً، وجوارها تارةً أُخرى، وفلسفة الحدائث حيناً، وفلسفة ما بعد الحدائث حيناً

(١) أي فخر الدّين الرّازي.

(٢) ابن خلدون: المقدّمة ٢: ٨٣٥ - ٨٣٦.

وقد فضل الدكتور جلال محمد موسى هذا التطوّر، وخصوصاً عند الباقلاني، والجويني، والغزالي، وعقد له باباً في كتابه «نشأة الأشعريّة وتطوّرها» ٣١٧ - ٤٥٧.

آخر، وما يمكن أن يحدث من التوازن الفكرية والأيدولوجية التي تشغل الرأي العالمي والرأي الإسلامي .

الثالثة - المراجعات الفكرية :

ظهرت في واقع أمتنا الإسلامية معالم انحرافات فكرية، تسببت في إخفاقات متتالية أنهكت مقدرات الأمة، وأحدثت شرخاً اجتماعياً بين أفرادها ومؤسساتها، وأشعلت فتيل فتن وحروب أهلية كادت أن تدمر شعوباً بأكملها . ولئن كانت هذه الانحرافات متعددة الاتجاهات الأيدولوجية والمشارب الفكرية، فإني أريد أن آخذ نموذجاً على ذلك، وهو ما تسببت فيه بعض الجماعات الإسلامية وقياداتها، من صدام اجتماعي أضر بالمجتمعات التي ينتمون إليها .

ولا يهمني وصف هذه الوضعية، فإنها صارت واضحة كالشمس في رابعة النهار، ولكنني أشير إلى أن المتتبع لمسيرة هذه الجماعات يلاحظ - رغم ذلك كله - في الأفق مؤشراً إيجابياً ونضجاً فكرياً، قد يقودها إلى مراجعات فكرية مع الذات، والعودة إلى جادة الصواب، والانضمام إلى لُحمة الأمة . ولعل من العوامل التي تسهم في دعم المراجعات الفكرية وتوجيهها نحو خدمة الأمة - التعريف بنماذج من المراجعات التي حدثت في التاريخ الإسلامي، وأسفرت عن نتائج إيجابية وتحولات تاريخية .

ولا نجانب الصواب إذا عددنا مراجعة الإمام أبي الحسن الأشعري نموذجاً يُعتدى به في هذا الشأن، من حيث الحرص على البحث عن الحقيقة، والإدعان لها بعد اكتشافها، والدفاع عنها ونشرها وتأييدها ببراهين المنقول والمغقول بعد تبنيها .

فمن المواقف التّربويّة القويّة التي ينبغي الوقوف عندها في مسار الإمام أبي الحسن الأشعري - موقف المراجعة الفكرية الكبيرة، التي تحلّى فيها عن منطلقاته وآرائه الاعتزالية، بعد أن صار إماماً في مذهب الاعتزال يُشار إليه بالبنان.

وقد تعرّض ابن عسّاكر - المتوفى ٥٧١هـ - إلى جانب من هذه المراجعة التاريخية التي تحوّل فيها الإمام الأشعري من مذهب المعتزلة إلى مذهب أهل السنة، فنقل عن كتاب «العُمَد» للأشعري قوله: «وألفنا كتاباً كبيراً في الصّفات، سمّيناهُ «كتاب الجوابات في الصّفات عن مسائل أهل الزّينغ والشبهات»، نقضنا فيه كتاباً كُنّا ألفناه قديماً فيها، على تصحيح مذهب المعتزلة لم يُؤلّف لهم كتابٌ مثله، ثم أبان الله - سبحانه - لنا الحقّ فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه»^(١).

وهذا ما أكّده تاج الدّين الشبكي بقوله: «أقام أبو الحسن على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة إماماً، فلمّا أَرَادَهُ اللهُ لِنَصْرِ دِينِهِ، وَشَرَحَ صَدْرَهُ لِاتِّبَاعِ الْحَقِّ... قَالَ: ... وَأَنْخَلَعْتُ مِنْ جَمِيعِ مَا كُنْتُ أَعْتَقُهُ... وَدَفَعْتُ الْكِتَابَ الَّتِي أَلْفَاهَا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ إِلَى النَّاسِ»^(٢).

ومهما كانت الأسباب والمسوّغات التي دفعت الأشعري إلى هذه النتيجة، فقد كانت - على كلّ حال - مراجعة فكرية كبيرة أحدثت تحوّلاً كبيراً في تاريخ الأُمَّة الإسلاميّة، قادت إلى طريق الحقّ، ودفعت إلى نُصرة مذهب أهل السنة والجماعة، وما كان عليه سلف الأُمَّة الصّالح، حتى صار

(١) ابن عسّاكر: تبين كذب المفترى ١٠٧.

(٢) الشبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٤٧ - ٣٤٨.

فيه إماماً يُشار إليه بالبنان، وتكوّنت إثر ذلك ملامح مدرسة التأم فيها شمل أهل السنة وسواد الأمة.

ولست في سياق تأريخ هذه المراجعة، ولكنني أودّ التّطرّف في إمكانية الاستفادة من هذا الأصل التربوي الرّاقى في حياتنا المعاصرة، فالمراجعات الفكرية المبنية على أساس التّفكير العميق، للبحث عن الحقيقة، تُعدّ فضيلة علمية وأخلاقية، وظاهرة صحيحة في حياة الأفراد والجماعات والأمم، وما من شك أن البحث العلمي المنهجي الهادف في دراسة تجربة رائدة كتجربة الإمام أبي الحسن الأشعري، تتوخى الوصول إلى نتائج تُوصّل لهذه المراجعة، وكيفية الاستفادة منها في ضوء التّحدّيات المعاصرة - يُمكنها أن تفتح المجال أمام مراجعات أُخرى لأناس آخرين وجماعات تنكبت جادة الصّواب، وتريد العودة إلى طريق الحق.

تتمين وسطيّة الإمام الأشعري :

إنّ الوسطية في التّفكير والاعتقاد والسلوك وسائر التّصرفات قيمة أخلاقية يهفو إليها عقلاء البشر والمُنصفون منهم، وهي مبدأ إسلامي أصيل، له في أيّ الذّكر الحكيم ما يدعو إليه ويؤسس له وينظّمه، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وأنكز على العلاة الذين حادوا عن الوسطية فقال سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١]، وجاءت سنة المصطفى ﷺ تؤكد هذا المنحى، فحذّر النبي ﷺ من الغلو ومظاهره: «وَيَاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ»^(١)، وبشر ﷺ بأنّ الذين يحملون هذا

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب قدر حصي الرمي، رقم ٣٠٢٩.

الَّذِينَ وَيَدَافِعُونَ عَنْهُ هُمُ الْعُدُولُ الَّذِينَ سَلَكُوا مِنْهَجَ الْوَسْطِيَّةِ ، فَقَالَ : « يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفِ عُدُولِهِ ، يَنْقُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَحْرِيفَ الْغَالِبِينَ »^(١) .

هذا ، وانفقت آراء المؤرخين ، وكتاب التراجيم والسير ، والباحثين المتخصصين في شئون الأشعرية ، على عهد الإمام أبي الحسن الأشعري رمزاً للوسطية عقيدة وأخلاقاً ، وعلماً وعملاً ، ومواقف وسلوكاً ، «فتوسّط بين الطّرق ، ونفى التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية ، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف»^(٢) ، فقد «سعى أولاً للإصلاح بين الفريقين من الأمة ، يارجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل»^(٣) .

ولتأمين جوانب الوسطية في فكر الأشعري سأركز على الجوانب الآتية :

أولاً - الوسطية بين إعمال النقل والعقل :

لم يُعالِ الإمام الأشعري في إعمال العقل إلى درجة إلغاء التّصوُّصِ والتّقولِ ، ولم يُفرِّق في ظواهر التّصوُّصِ إلى مُستوى إهمال نتائج الفُهومِ والعقولِ ، بل كان وسطاً بين هذا وذلك ، فهو يَشْتَدُّ إلى التّصوُّصِ لما فيها من العِصْمَةِ مِنَ الزَّيْغِ وَالضَّلَالِ ، فهي الوحي الإلهي المعصوم : ﴿ وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [النجم : ٣ - ٤] ، ويصرِّح بذلك ويعليُّ عنه في كتاباته فنقرأ له : «قولنا الذي نقولُ به ، وديانتنا التي ندينُ بها : التَّمَسُّكُ بِكِتَابِ اللَّهِ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ ، وَسُنَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ ، وَمَا رُويَ عَنِ السَّادَةِ

(١) البيهقي : السنن الكبرى ١٠ : ٢٠٩ ، رقم الحديث ٢١٤٣٩ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ٢ : ٨٣٣ .

(٣) الكوثري : مقدمة تبين كذب المفتري ٢٣ .

الصَّحَابِيةِ وَالتَّابِعِينَ وَائِمَّةَ الْحَدِيثِ ، وَنَحْنُ بِذَلِكَ مُعْتَصِمُونَ»^(١) .

وَحَدَّدَ بِدَقَّةٍ وَمَوْضُوعِيَّةٍ وَوَسْطِيَّةٍ مَوَاطِنَ تَوْظِيفِ النَّقْلِ ، وَمِظَانَّ إِعْمَالِ الْعَقْلِ ، فَبَيَّنَ أَنَّ «حُكْمَ مَسَائِلِ الشَّرْعِ الَّتِي طَرِيقُهَا السَّمْعُ ، أَنَّ تَكُونَ مَرْدُودَةً إِلَى أَصُولِ الشَّرْعِ الَّتِي طَرِيقُهَا السَّمْعُ ، وَحُكْمَ مَسَائِلِ الْعَقْلِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ ، أَنَّ يَرِدُ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَى بَابِهِ ، وَلَا تَخْلُطُ الْعَقْلِيَّاتُ بِالسَّمْعِيَّاتِ ، وَلَا السَّمْعِيَّاتُ بِالْعَقْلِيَّاتِ»^(٢) .

وَهَذِهِ النَّظَرَةُ الْوَسْطِيَّةُ الْأَشْعَرِيَّةُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالْعَقْلِ اسْتَصْحَبَهَا الْبَاحِثُونَ الْمُحَدِّثُونَ ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَرَّرَ فِي بَحْوَيْهِ أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ «كَانَ فِي الْكَثِيرِ مِنْ آرَائِهِ يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ ، وَهُوَ مَوْقِفٌ دَقِيقٌ جَدًّا»^(٣) ، وَمَشَلَّكَ عِلْمِيَّ حَكِيمٍ ، نَلَمَسَهُ فِي مَنْهَجِ الْأَشْعَرِيَّ ، اتَّجَهَ فِيهِ إِلَى تَجْسِيدِ التَّفَاعُلِ الْمَعْرِفِيِّ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ ، سَعِيًّا إِلَى «إِدْرَاكِ النَّصْرِ فِي ضَوْءِ الْعَقْلِ ، أَوْ السَّيْرِ وَرَاءَ الْعَقْلِ فِي حُدُودِ مِنَ الشَّرْعِ...»^(٤) .

وَبِذَلِكَ مَدَّ الْأَشْعَرِيَّ جَسُورَ التَّعَاوُنِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ ، وَأَخَذَ مِنْ كُلِّ فَرِيقٍ مَزَايَاهُ وَنِقَاطَ قُوَّتِهِ ، وَخَرَجَ بِمَنْهَجٍ مِتَّالِقٍ اسْتَطَاعَ أَنْ يُؤَسِّسَ فِيهِ لِلانْتِشَاجِامِ بَيْنَ الْعَقْلَانِيَّةِ وَالنَّصْبِيَّةِ ، يَسِيرُ فِي خِدْمَةِ الْمَنْهَجِ الْإِسْلَامِيِّ الْأَصِيلِ

(١) الأشعري: الإبانة ٤٣ .

وينقل ابن عساکر - في موضع آخر - عن الأشعري قوله : «ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا ﷺ ، وإجماع المسلمين وما كان في مغانه ، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نقول» تبين كذب المفترى ٥١ .

(٢) الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ٩٥ ، نقلًا عن جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٨٧ .

(٣) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٨٧ .

(٤) حمودة غرابية: الأشعري ٨٧ ، نقلًا عن - جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٩٧ .

لأهلِ السُّنَّةِ والجماعة، وما كَانَ عليه السَّلَفُ الصَّالِحُ، «وبقدرٍ من العقلانية التي لم يتخلَّ عنها الأشعري عندما انتفض عن الاعتزال والمعتزلة، وبمنهج الفقهاء في أصول الفقه كما صاغه الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ، ومنهج المتكلمين من أهل السنة، وخاصة ابن كُلاب، وبسلفية أحمد بن حنبل المتوفى ٢٤١هـ، بكلِّ هذه المنطلقاتِ انطلق الأشعري صانعًا تحوله الفكري والتاريخي، ومبلورًا منهجه الوسطي الجديد»^(١).

إذا وسطية الإمام الأشعري الجامعة بين الثقل والعقل، قادتُه إلى المزاجية بين الفقه وعلم الكلام، إذ أدرك «ضرورة الجمع بين الفقه والكلام، وكان إزامًا - لكي يقود السُّنَّة - أن يجمع بين الأمرين. وقد رأى الأشعري أنَّ الاقتصار على علم الكلام وحده - وهو مسلك المعتزلة - أو الفقه وحده - وهو مسلك فقهاء السُّنَّة - لا يفيد الدين، قدر ما يفيد الجمع بينهما»^(٢).

ومما يزيد هذه المنهجية العلمية الدقيقة قيمة مضافة، أنها تخفي وراءها بعدًا أخلاقيًا قيميًا، توخى به الأشعري توحيد الأمة ولم شملها، ودرء التنازع عنها، فقد رأى الأشعري أنَّ خير الأمة في «أن يلتقي العقليون والنصيون على مذهبٍ وسطٍ يوحدُ القلوب، ويُعيدُ الوحدةَ إلى الصنفوف، مع احترام النص والعقل معًا»^(٣).

إنَّ الإمام الأشعري رائدُ المتكلمين والأصوليين في المزاجية بين الثقل والعقل، وبين الفقه والكلام، باجتماع نفايس المنقول وقرائح المعقول، وأحسبُ أنَّ تسمينَ هذا الاتجاه واستثمارِ هذا الملمح في المناهج العلمية،

(١) محمد عِمارة: تيارات الفكر الإسلامي ١٦٨.

(٢) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ٤٥٩.

(٣) حمودة غرابية: الأشعري ٦٧، نقلًا عن: - جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ١٨٨.

وتوضيحه لأهل الإفراط والتفريط، قد يكون ذا فائدة في تقريب وجهات النظر، والحد من الغلو في هذا الجانب أو ذاك.

ثانيا - الوسطية الفقهية :

سبق الحديث عن موقف الأشعري من مسألة الاجتهاد، وأنه اختار رأي المصوِّبة القائلين بأن كلَّ المُجتهدين في الفروع مُصيبون ومُجورون، ويبدو أن موقفه في هذه المسألة الأصولية قد انعكس على ممارسته الفقهية، وتعامله مع المذاهب الفقهية وأتباعها بمرونة وتسامح، جعلت «فقهاء المذاهب يتجادبون الأشعري إلى مذاهبهم، ويُترجمونه في طبقاتهم»^(١)، فترجم له المالكية في طبقاتهم^(٢)، وعده الشافعية من أئمتهم^(٣)، وإن كان الصحيح أنه كان على مذهب الشافعي في الفقه.

على أن هذا الملمح الوسطي عند الأشعري كان سبباً في اجتماع القلوب عليه، والتفافهم حوله، وانتصارهم لمنهجه في دراسة العقائد وتقريرها، في مظلة أهل السنة والجماعة. ولنسمع لئاج الدين السبكي وهو يقول: «أنا أعلم أن المالكية كلُّهم أشاعرة، لا أستثني أحداً، والشافعية غالبهم أشاعرة، لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة، أعني يعتقدون اعتقاد الأشعري؛ لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة، ولم يخرج منهم عن عقيدة الأشعري إلا من لحق بأهل التجسيم»^(٤).

(١) الكوثري: مقدمة تحقيق تبين كذب المفتري ٢٤.

(٢) القاضي عياض: ترتيب المدارك ٥ : ٢٤.

(٣) ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٣٦٥.

(٤) القصيدة الثونية في الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، لئاج الدين السبكي، ضمن كتاب =

وسار في هذا الفلك الشيخ محمد زاهد الكوثري المتوفى ١٣٧١هـ، الذي حاول أن يدلي بمعطيات إحصائية تتعلق بمدى انتماء أتباع المذاهب الفقهية إلى طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري، حيث قال: «فالمالكية، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة على هذه الطريقة من الكلام من عهد الباقلاني...»^(١).

وبعد هذا كله نتساءل: ألا يمكن للمختلفين في الفروع الفقهية أن يُمنُوا فكرة اختلاف التنوع، انطلاقاً من أن كل مجتهد متردد بين الأجر والأجرين على رأي المخطئة، أو أن الكل حاصل على الأجر الكامل كما هو رأي المصوبة؟ بل ألم يأن لهم أن يجعلوا من هذا الاختلاف عاملاً ثراءً وتيسيراً، وملجأً لحلّ المعضلات والإجابة عن التوازن والمستجدات؟

إن الإجابة واضحة، وهو أن ذلك كله ممكن، بشرط أن يسلك الجميع طريق الوسطية في التفكير والاجتهاد، ومسلك الاعتدال في الممارسة الفقهية، وحينئذ يصلون إلى تحقيق القاعدة الذهبية التي تدعو إلى أن يتعاونوا فيما اتفقوا فيه، وأن يعزروا بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه.

ثالثاً - الجمع بين المنهج العقلي، والالتزام الفقهي، والروح الصوفية:

تهدف وسطية الإسلام إلى تحقيق التوازن بين دوافع الإنسان واهتماماته

= المسائل الخلافية بين الأشاعرة والمائريديّة ٥٦.

ودعّم ابن الشبكي رأيه هذا بما نقله عن عزّ الدين بن عبد السلام وابن الخاجب والخصيري أن عقيدة الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة. طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٦٥.

(١) الكوثري: مقدّمة تحقيق تبيين كذب المفتري ٢٤، وانظر أيضاً: - جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ٢٠٢.

المختلفة، عقلاً، وسلوكاً، وأخلاقاً. وفي سنة النبي ﷺ ما يدل على ذلك ويحققه، كما في حديث جبريل، الذي بين فيه النبي ﷺ أركان الإيمان، وقواعد الإسلام، ودرجة الإحسان الذي يعدُّ من الشواهد على هذه الوسطية والاعتدال، تحقيقاً للتوازن الإنساني.

والإمام الأشعري، إذا ذكر علماء أصول الدين والمتكلمون فهو شيخهم ورئيسهم. وإذا ذكر علماء أصول الفقه فهو إمام من أئمتهم التي لا تخلو كتبهم من الاستشهاد بأرائه والاعتماد عليها، وإذا تُرجمَ للفقهاء كان واحداً منهم على اختلاف المذاهب التي تنسبُ إليها، وإذا ذكر المتصوفة والصالحون والعباد عُددَ واحداً منهم في زُهده وعبادته وصلاحه، فقد «كان سيِّداً في التصوف واعتبار القلوب، كما كان سيِّداً في علم الكلام وأصناف العلوم»^(١)، ونقل من زُهده في الدنيا وإقباله على الآخرة ما يُقرِّرُ ذلك ويؤكدُه^(٢).

وأوضح ابن السبكي هذا بشيء من التفصيل في أبيات من قصيدته التوثيقية، جاء فيها:

وَأَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ الشَّيْبَانِي	مَا إِنْ يُخَالِفَ مَالِكًا وَالشَّافِعِي
حُسْنًا بِتَحْقِيقِي وَفَضْلِي بَيَانِ	لَكِنْ يُوَافِقُ قَوْلَهُمْ وَيَزِيدُهُ
أَعْنِي مُحَاسِبَ نَفْسِيهِ بِوَرَانِ	يَقْفُو طَرَائِقَهُمْ وَيَتَّبِعُ خَارِثَانَا
أَشْيَاخَ أَهْلِ الدِّينِ وَالْعِرْفَانِ	فَلَقَدْ تَلَقَّى حُسْنَ مَنْهَجِهِ عَنِ الْ
ضُرِّ قَوْلَهُمْ بِمُهَنْدِ وَسِنَانِ	فَلِذَاكَ تَلَقَّاهُ لِأَهْلِ اللَّهِ يَنْدُ
مَعْرُوفٍ الْمَعْرُوفُ فِي الْإِخْوَانِ	مِثْلُ ابْنِ أَذْهَمَ وَالْفَضِيلِ وَهَكَذَا

(١) ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢: ٣٥١.

(٢) كما جاء في: تبين كذب المفترى لابن عساكر، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي، وغيرها من المصادر.

ذُو التُّونِ أَيْضًا وَالسَّرِيَّ وَبَشْرُ بَدِ
 وَكَذَلِكَ الطَّائِي ثُمَّ شَقِيقُ الْ
 وَالتُّسْتَرِيَّ وَحَاتِمَ وَأَبُو تُرَا
 وَكَذَلِكَ مَنْصُورُ بْنُ عَمَّارٍ كَذَا
 فَلَهُ بِهِمْ حُشْنٌ اعْتِقَادٍ مِثْلَ مَا
 إِذْ يُجْمَعُ الْحِصْمَانِ يَوْمَ جِدَالِهِمْ
 لِمَ لَا يَتَابِعُ هَوْلًا شَيْخُهُ الْ
 عَنْهُ التَّصَوُّفُ قَدْ تَلَقَّى فَأَعْتَدَى
 مِنْ الْحَارِثِ الْحَافِي بِلَا فُقْدَانِ
 بِلُحْيِي وَطَيْفُورَ كَذَا الدَّارَانِي
 بِ عَشْكَرَ فَاعْدُدْ بِغَيْرِ تَوَانِ
 يَحْيَى سَلِيلُ مُعَاذِ الرَّبَّانِي
 لَهُمْ بِهِ التَّأْيِيدُ يَوْمَ رِهَانِ
 وَلَمَّا تَحَقَّقَ يَسْمَعُ الْحِصْمَانِ
 شَيْخُ الْجُنَيْدُ السَّيِّدُ الصَّمْدَانِي
 وَلَهُ بِهِ وَيَعْلَمُهُ نُورَانِ^(١)

رابعاً - الوسطية بين مختلف الاتجاهات والآراء :

النزَمُ الأشعريُّ التَّوسُّطُ بين الآراء، ومن الأمثلة الدالة على هذا :

- أنه في الصفات قال بإثبات ما أثبتته الله تعالى لذاته دون تعطيل ولا تشبيه ولا تجسيم، ولم يَشَقِّطْ في مناهات التَّجْسِيمِ والتَّشْبِيهِ، ولم يتطرَّفْ مع من تطرَّف في التَّعْطِيلِ حتى أنكروا صفات الله تعالى أو بعضها .

- وفي مسألة خلق أفعال العباد، توسَّط بين المعتزلة التي رأت أنَّ الإنسان يخلق أفعاله الاختيارية، وبين الجبرية النافين لأي دور للإنسان في أعماله وجعلوه كالريشة في مهبِّ الرياح، فقال الأشعري بأنَّ للإنسان كسباً في أعماله، مع إثبات خلق الأفعالِ لله تعالى .

- وفي رؤية الله - تعالى - في الآخرة، ذهب بعضُ غلاةِ المجسِّمةِ إلى

(١) ابن السبكي: القصيدة الثونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ضمن كتاب المسائل الخلائية بين الأشاعرة والماتريدية ٦٠ - ٦١؛ طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٨٠ - ٣٨١.

رؤية الله - تعالى - محدداً، وذهب المعتزلة إلى إنكار رؤية الله تعالى، وأثبت الأشعري الرؤية لله - تعالى - دون تشبيهه ولا تجسيم.

- وفي قدم كلام الله - عز وجل - ذهب المعتزلة إلى أن كلام الله - تعالى - مخلوق، وذهب الحنابلة إلى أن كلام الله قديم، بما في ذلك الأصوات والحروف، وتوسط الأشعري فقال يقدم كلام الله تعالى، وبحدوث الأصوات والحروف التي تصدر من الإنسان.

- وفي حكم مرتكب الكبيرة، أفرطت الخوارج فكفرت مرتكبها، وفرطت المرجئة فقالت بأن المؤمن لا تضره المعصية، ووقف الأشعري موقفاً وسطاً بين طرفي نقيض، فأثبت أن المعصية يستحق فاعلها العقاب دون الحكم عليه بالكفر، وأن أمره إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه.

- وأجاب عن مشكلات كثيرة منها: العدل والجور، والقضاء والقدر، والخير والشر، والتحسين والتفسيح... وكان وسطياً في ذلك كله^(١).

رابعاً: نحو تعميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرته:

إن الفكر الأشعري هو المنهج المعبر عن آراء أهل السنة والجماعة، وهو لسان جماهير المسلمين عامتهم وخاصتهم، ومن ثم لا بُد أن تكون صياغته في تناول الجميع مهما تفاوتت مستوياتهم، فمن الخطأ الجسيم أن يبقى جكراً على دوائر ضيقة من الناس وهو في حقيقة الأمر ملك لهم ولغيرهم.

ومن هنا تأتي الدعوة إلى تعميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرة انتشاره ووجوده، للاستفادة منه في حياة الأمة الإسلامية المعاصرة، وأردت عرض هذه الفكرة من خلال وسائل منها: تبسيط مضامين الفكر الأشعري

(١) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ٤٦١، وانظر آراءه هذه في مؤلفاته المطبوعة.

وتخليصُهُ من مظاهر التّعقيد التي لحقت به، ودعوة المؤسسات العلميّة والإعلاميّة إلى تبنّيه واعتماده في مناهجها وبرامجها، وفق حُطّة تقتضي المحافظة على ما هو موجود والسّعي إلى إيجاد ما هو مفقود، ومن ثمّ تناولت في هذا البحث النّقاط الآتية:

أولاً - تبسيط مضامين الفكر الأشعري:

لعلّ من التّحديات التي يُعاني منه الفكر الأشعري هو صعوبة تناوله واستيعابه بسبب طرائق التّأليف التي سلكها المؤلّفون في العقيدة الأشعرية وخصوصاً المتأخّرين، حيثُ جنحوا به إلى تقديم مسائل العقيدة الأشعرية في قوالب جدليّة وضور كلاميّة فلسفيّة، حتى صارت دراستها ضرباً من الأرستقراطية العلميّة، ينأى عنها كثيرٌ من الخاصّة فضلاً عن العامّة، وصارت بعض مسائلها مضرّباً للمثّل في التّعقيد والصّعوبة، كفضيّة «الكسب عند الأشعري».

ولعلّ هذا ما أثار حفيظة العلامة عبد الرّحمن بن خلدون، فانتقد هذه الطّريقة قائلاً: «ثمّ توغّل المتأخّرون من بعدهم في مخالطة كُتب الفلسفة، والتّبس عليهم شأن الموضوع في العِلْمين فحسبوه فيهما واجداً، من التّباس المسائل فيها»^(١).

نعم قد يكون من الجميل والمفيد أن يترآكم المجهود العلمي والمنهجي في مناهج التّأليف من عهد الإمام أبي الحسن الأشعري، إلى تلميذه ابن فورك، إلى الباقلاني، والجويني، ثمّ الغزالي، والأميدي والرّازي، إلى حلقات أخرى كابن التّلمّساني المتوفّى ٦٤٤هـ، وابن الحاجب المتوفّى

(١) ابن خلدون: المقدّمة ٢: ٨٣٥ - ٨٣٦.

٦٤٦ هـ والقرافي المتوفى ٦٨٤ هـ، والإيجي، والتفتازاني المتوفى ٧٩١ هـ، وغيرهم، فإن هؤلاء كتبوا لأبناء عصرهم، ووفق المناهج والطرائق السائدة في وقتهم، وربما كانت كتاباتهم تفي بمقصود جيلهم، ولكنها ليست بالضرورة وافية بمقصود الأجيال التي أتت من بعدهم.

ولكن الأجل والأفيد أن يتواصل هذا التراكم العلمي والمنهجي، بما يناسب روح العصر واحتياجات الناس في كل زمان ومكان، فلا يخفى أن الأعمال العلمية إذا لم تجد طريقها إلى عقول الناس وقلوبهم، ولم تستجب لتطلعاتهم واهتمامهم، سيلحقها الكساد والإهمال، ويكتفى بوضعها في رفوف المكتبات العتيقة، وفي غرف الأرشيف، لا يتعامل معها إلا ثلة قليلة من الباحثين و الدارسين من ذوي الاهتمامات والبحوث المتخصصة.

وثمة أسئلة تفرض نفسها بالحاح: هل لنا من كسب في تبسيط مسألة الكسب عن الأشعري على سبيل المثال؟

وهل أدركنا الحاجة الماسة إلى إعادة صياغة مضامين العقيدة الأشعرية بأسلوب سهل ميسور، لتصير في متناول المهتمين والدارسين والطلبة وعامة الناس؟

وهل يمكن طبع أعمال علمية في هذا الشأن، تتميز بالبساطة في العرض، والعمق في الطرح، وتنسجم مع لغة العصر، وتستجيب لمتطلبات أهله؟

تكون للمبتدئين تبصره وللشيوخ المنتهين تذكيرة^(١)
وهذا ما يدعونا إلى أسلوب جديد في الكتابة والتأليف، يُعنى بالصياغة

(١) هذا البيت لابن بري التازي في منظومته الشهيرة «الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع» ١٢.

الوظيفية للموضوعات والمضامين ، حتى تصير في مُتناولِ النَّاسِ ، كما أسلفنا .
وأريدُ في هذا المقام أنْ نُثقلَ تَجْرِبَةً مَغَارِبِيَّةً في الصِّياغةِ الوظيفيةِ للعقيدةِ
الأشعريةِ ، تمكَّنت من نشرِ آراءِ الأشعري بين مُختلفِ الطَّبقاتِ الاجتماعيةِ .
فهذا الإمامُ مُحَمَّدُ بنِ يُوْسُفِ الشَّنُوسِي التِّلِمَسَانِي ، الذي يعدُّ عِلْمًا
شامخًا من أعلامِ العِلْمِ والمعرفةِ في القرنِ التَّاسِعِ الهجري ، استطاعَ أنْ يَحَقِّقَ
تجربةً صاعً فيها العقيدةُ الإسلاميَّةُ بمُستوياتٍ مُتعدِّدة ، اشتهدت طبقات
اجتماعيةً تَفَاوَتَتْ مُستوياتُهُم الفِكريةَ والعقليةَ ، ولكِنَّه وظَّفَ طُرُقًا ومُستويات
مُتنوِّعةً من حيثِ الطَّرْحِ والقرضِ ، تتناسب مع طَبِيعَةِ الفِئَاتِ المُستهدفةِ ،
وتستجيبُ لحاجاتها وإمكاناتها .

والمُتأملُ في بعضِ مؤلَّفَاتِهِ العقيديةِ يُدركُ هذا المُلَمَحَ التُّربوي الوظيفي
بكلِّ سُهولةٍ ، فِيمَا أَلْفَهُ في العقيدةِ الإسلاميَّةِ أَذْكَرُ ما يَلِي :

- ١ - العقيدةُ الكُبرى ، وعنوانُها الكَامِلُ «عقيدةُ أهلِ التَّوحيدِ والتَّشديدِ ،
والمخرُجُ من ظُلُمَاتِ الجَهِلِ وربقةِ التَّقْلِيدِ ، المُرغِمةُ أنْفَ كلِّ مُبتدعِ عَنيدٍ» .
وهي مُوجَّهةٌ للعلماءِ ، ولُنُخبَةٍ من الطُّلبةِ المُتخصِّصين في أصولِ الدِّينِ .
- ٢ - العقيدةُ الوُسطى ، وهي عَقيدةٌ أَضغُرُ من العقيدةِ الكُبرى . مُوجَّهةٌ
إلى فِئَةٍ دونِ الفِئَةِ الأولى في العِلْمِ والتَّحصيلِ .

٣ - العقيدةُ الصُّغرى ، المعروفةُ بـ«أُمِّ البَراهِينِ» ، وقد لاقَتْ قَبولًا مُنقطعَ
النَّظيرِ في الغَربِ الإسلامي ، وذاعَ صِبْتُها في المَشْرِقِ ، وبقيت قُرُونًا عديدةً
متصدِّرةً مقرَّراتِ العقيدةِ الإسلاميَّةِ في مُعظَمِ المُؤسَّساتِ العِلْميةِ .

٤ - صُغرى الصُّغرى ، وهي اختصارٌ للعقيدةِ الصُّغرى ، مُوجَّهةٌ في
الأساسِ إلى عَامَّةِ النَّاسِ ، وقد كُتبتْ بِشَكْلِ بَسيطٍ ميسُورٍ ، مكَّنت الأُميين

من حفظها واشتيعابها، ولا أدلّ على ذلك من أنّ كثيراً من الشيوخ والعجائز من الأميين يستظهرون هذه العقيدة ويفهمونها.

وقد اعتنى السنوسي بهذه المثون العقيدية، ووضع على جميعها شروحا، ومن نافلة القول أنّ كلّ هذه الكتابات قد لاقت قبولا اجتماعيا واسعا لدى عامة الناس يتلقونها ويتخذونها أساسا لعقائدهم، ولدى طلبة العلم يحفظونها ويدرسونها، ولدى العلماء يضعون عليها الشروح والتعليقات، ويتخذونها مقررات دروسهم^(١).

ولا يمكن الحديث عن الذين قرروا العقيدة الأشعرية بأشلوب ميسور، وأوصلوها إلى عامة الناس بل إلى الأميين منهم، دون ذكر الإمام عبد الواحد بن عاشر المتوفى ١٠٤٠هـ، صاحب المنظومة الشهيرة «المُرشد المُعين على الضّروري من علوم الدين»، التي أبان فيها عن هدفه في مقدّمة هذا النّظم قائلًا:

وَبَعْدُ فَالْعَوْنُ مِنَ اللَّهِ الْمَجِيدِ فِي عَقْدِ آيَاتِ لِلْأُمِّيِّ تَفْيِيدِ
فِي عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَفَقْهِ مَالِكُ وَفِي طَرِيقَةِ الْجُنَيْدِ السَّالِكِ^(٢)

ولا نقصد بإيراد هذه التجارب الدّعوة إلى استنساخها حرفيًا، فإنّ ذلك لا يفي بالمقصود الآن، ولكننا نقصد من وراء ذلك أنّ نجتهد في استهداف مختلف الطبقات والمستويات الاجتماعية كما استهدفها السابقون، وأنّ نوصّل إليهم الرّسالة كما أوصلوها، وهذا يقتضي منّا أن ندرك التّحديات،

(١) راجع: جمال الدين بوقلي حسن: الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ٧٧ - ٨٣.

(٢) عبد الواحد بن عاشر: الدر الثمين ٢. وثمة تجارب أخرى، منها تجربة عبد الله الهبطي في وضع عقائد متعدّدة، منها ثلاث عقائد صغرى.

-انظر: محمد حجّبي: الحياة الفكرية بالمغرب في عهد المعدّين ١: ١٤٣.

ونُحَدِّدُ الحَاجِيَّاتِ ، ونوضِّحُ الأهُدَافَ ، ونرُسمُ المَنَاهِجَ والطَّرَاقِ ، ونُهَيِّئُ الإِمكَانَاتِ الضَّرُورِيَّةَ لَصِياغَةِ فِكرِ الأَشعريِّ في قَوَالِبِ مَنهَجيَّةِ وشَكليَّةِ تَناسِبِ ثِقافةِ العَصْرِ ولُغتهِ .

فعلَى سَبيلِ المِثَالِ لا الحَضْرَ فَإِنَّ نَشْرَ الكُتُبِ الصَّغِيرَةِ والمُطَوِّياتِ التي تُعالِجُ مَسائلَ عَقديَّةٍ جُزئيَّةٍ - تشغُلُ الرَأْيَ العامَ - وتُسهِّلُ تَناولَها والاجتهادَ في تَوفيرِها - يُمكنُ أَنْ يُعدَّ رافِداً يَخْدُمُ هذهَ الفِكرةَ .

وتسجِيلُ دُرُوسِ العَقيدةِ الأَشعريَّةِ بِلُغَةٍ بَسيطةٍ في الوَسائِلِ السَّمعيَّةِ ، والسَّمعيَّةِ البَصريَّةِ ، وتيسيرُ اسْتِنساخِها وتَدَاوُلِها ، يُمكنُهُ أَنْ يُصَحِّحَ الكَثِيرَ مِنَ المَفاهِيمِ .

وتوظيفُ الوَسائِلِ الحَدِيثَةِ العِلْمِيَّةِ كالمَكْتَباتِ الرِّقْمِيَّةِ ، واسْتِغْلالِ الشَّبَكَةِ العَنكَبوتِيَّةِ بمَواقِعِها ووسائِلِها الاجتماعيَّةِ ، قد يُحَفِّزُ الكَثِيرَ مِنَ الشَّبَابِ إلى التَّفاعُلِ معَ هذا المَنهجِ الأَصيلِ القَائِمِ على ما اسْتَقَرَّ عليه أَهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ . وهكذا...

ولعلَّ مَثَلاً يندرجُ في هذا السِّلْكِ ويَحَقِّقُ هذا الهَدَفَ ، هو العِنايةُ بِتراثِ الإمامِ أبي الحَسَنِ الأَشعريِّ وتلاميذِهِ وأئمَّةِ مَدْرستِهِ ، من حيثِ التَّحْقِيقِ العِلْمِيِّ الدَّقِيقِ الَّذِي يَضْطَلِعُ بِهِ أَهلُ الاختصاصِ ، ليُنشَرَ بَعْدَ ذلكَ وَيُطَبَّعَ في حُلَّةٍ قَبيصَةٍ تَسرُّ النَّاطِرِينَ ، وتُوضَعُ في مُتناوِلِ البَاحِثِينَ والدَّارِسِينَ ، فلا يُمكنُ الاسْتِغْناءُ بالكَتاباتِ المُعاصِرَةِ والدَّراساتِ الحَدِيثَةِ عَنِ المَصادِرِ الأَصْلِيَّةِ ، ويُلاحَظُ المَتَّبِعُونَ لِلمَكْتَبَةِ الإِسْلامِيَّةِ أَنَّ كَثيراً مِنَ هذهِ المَصادرِ لَمْ تَرَ طَريقَها إلى الثُّورِ ، وما طُبِعَ مِنْها يَحْتَاجُ إلى إِعادةِ تَحْقِيقِ وإِخْراجِ ، وهذا ما نَرجُو أَنْ تَقومَ بِهِ الجامعاتُ ، والمُؤسَّساتُ والمَراكزُ العِلْمِيَّةُ ، ودُورُ النُّشْرِ التي تُعنى بِتَحْقِيقِ الثُّراثِ .

ثانياً - إدراج الفكر الأشعري في مختلف المؤسسات التعليمية والإعلامية :

إنّ الملحوظ على الفكر الأشعري في الآونة المتأخرة أنّه صار في تداوله وتناوله حكراً على بعض الأوساط العلمية الثقافية التي يغلب عليها التخصص العلمي الدقيق، وبذلك حُصر هذا الفكر - عن قصدٍ أو غير قصد - في المنتديات الخاصة، ومدرّجات بعض الجامعات المتخصصة، ومجالس العلماء الراسخين، فغداً هذا التراث الفكري الأصيل حبيس الأبراج العاجية، بعيداً عن مُتناول عاثة الأمة .

وإذا أردنا أن نوظف الفكر الأشعري في حياتنا المعاصرة، ونشترجعه دوره في صياغة فكر الأمة وتوجيهه، فلا بُدَّ أن يعود إلى محيطه؛ بين عرضات المساجد ومنابرها وكراسيها العلمية، يتدارسه رواد بيوت في حلقاتها ودروسها .

ولابدَّ أن يُلجَّ أبواب المؤسسات التعليمية ومقاعدها على اختلافٍ مستوياتها وتخصصاتها، ويُعتمد في مناهجها التربوية ومقرراتها وكتبها المدرسية التي تُعطى للناشئة .

ولابدَّ أن تتبناه وسائل الإعلام ووسائطها كأساسٍ مرجعي للخطاب الديني، وربما انعكس ذلك إيجاباً حتى يصير حديث العامة والخاصة، يُناقشه أفراد الأسرة في بيوتهم، ويتجادبه الشباب في أطراف حديثهم، ويتحوّل شيئاً فشيئاً إلى مُكوّن من مُكوّنات الرأي العام ومحدّداته .

ولا يخفى أنّ لقوة المذاهب والأفكار عوامل متعدّدة، منها أن تتبناها المؤسسات الرسمية والعلمية والإعلامية، ومن الشواهد التاريخية الدالة على ذلك أنّ الفكر الأشعري عرف قوةً كبيرة، وانتشاراً واسعاً، ومكانةً عظيمة

في عهدِ الدَّولةِ السَّلْجُوقِيَّةِ السُّنِّيَّةِ؛ التي مهَّدت السُّبُلَ أمامَ نَشْرِ الفِكرِ الأَشْعَرِي، فأنشأت له المؤسَّساتِ العِلْمِيَّةِ، كالمدارسِ النُّظَامِيَّةِ التي سَعَت في نشرِ تعاليمِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، وفعل مثل ذلك النَّاصرُ صلاحُ الدِّينِ الأيُّوبيِّ المتوفَّى ٥٨٩هـ في مصر، وانتشر المذهبُ الأَشْعَرِي في العَرَبِ الإسلاميِّ في عصرِ الموحِّدين على يدِ المهديِّ ابنِ ثومرتِ المتوفَّى ٥٢٤هـ، الذي أسَّس للمذهبِ الأَشْعَرِي كَمذهبٍ رَسْمِيٍّ للدَّولةِ^(١).

ثالثا - تقويةُ المؤسَّساتِ العِلْمِيَّةِ التي تبنَّى الفِكرَ الأَشْعَرِي :

وفي هذا السِّياقِ ينبغي أن نُحافظَ على الموجودِ من المؤسَّساتِ العِلْمِيَّةِ العريقةِ التي تبنَّت الفِكرَ الأَشْعَرِيَّ في مناهجها القديمة والحديثة، كجامعةِ الزَّيْتُونَةِ في تُونِس، وجامعةِ القَرَوَيْنِ في فَاسِ بالمغربِ الأقصى، وجامعةِ الأزهرِ الشَّريفِ في مِصر، ومعاهدِ العِلْمِ وزَوَايَاهِ ومدارسِهِ في الجَزائِر، ومُوريتانيا، والشَّامِ والهِندِ وبَباكِستان، وغير ذلك من البِلدانِ الإسلاميَّةِ في إفريقيا وآسيا.

غير أن هذا لا يعني الاكتفاء بِرَاهِنِ هذه المؤسَّساتِ وواقعها الحَالِي، فإنَّ هذا مؤسَّرٌ لتدهورِ الحركةِ العِلْمِيَّةِ الرَّاعِيَّةِ لهذا المنهج، فلا ينبغي أن نَبْقَى مُستهلِّكين لموروثِ الماضي وُثُرِاثِ السَّابِقِينَ، بل يتوجَّبُ علينا أن نترقَّى من الاكتفاءِ باستهلاكِ الثُّراثِ، إلى المشاركةِ في صناعةِ الثُّراثِ، نُنْتِجُه بأنفُسِنَا لتقديمِ قيمةٍ مُضافةٍ في مجالِ العِلْمِ والمعرفة.

ومن عوالمِ المُحافظةِ على الموجودِ تَرْقِيَّتُهُ وتطوُّرُهُ، والدَّفْعُ به إلى الأمامِ، بتوفيرِ الإمكانياتِ المادِّيَّةِ، وتكوينِ الطَّاقاتِ البَشَرِيَّةِ، وإتاحةِ الوسائلِ

(١) جلال محمد موسى: نشأة الأَشْعَرِيَّةِ وتطوُّرها ٤٦٢.

التعليمية والتربوية، وذلك بالسعي إلى دعم أسس العملية التربوية المتمثلة في المعلم، والمتعلم، والمناهج، والتقويم، إضافة إلى العناية بالهياكل والوسائل.

ولم لا نسعى إلى الوصول إلى مستوى أرقى تتوسع فيه هذه المؤسسات، وتنضم إليها مؤسسات أخرى على أن تخدم هذا الفكر، وبهذا يحدث التواصل وتضمن الاستمرارية، ليستعيد هذا المنهج الوسطي الأصل هيبته وقوته ونشاطه ودوره الفكري والاجتماعي، ويكون وسيلة من وسائل تنمية المجتمعات في مختلف الأضعدة.

الخاتمة

في ختام هذه الكلمة، التي انطلقت من قرصية حاجة الأمة الإسلامية إلى فكر الإمام أبي الحسن الأشعري، كما احتاجت إليه دوماً، بوصفه ناطقاً بمنهج سلف هذه الأمة وخلفها من أهل السنة والجماعة، أود أن أقف أمام بعض النتائج والاقتراحات بشكل موجز:

١ - ضرورة توظيف فكر الأشعري الذي يقوم على عدم تكفير أهل القبلة.

٢ - الاستفادة من موقف الأشعري المتسامح مع من خالفه من أهل الفرق الإسلامية الأخرى.

٣ - العمل على بلورة رأيه في الاجتهاد، الذي اختار تصويب كل المجتهدين، وهو موقف له أهميته الكبيرة في تخفيف حدة الخلاف في الفروع الفقهية.

٤ - تبيين أسلوب الحوار ومنهج الجدل والمناظرة، الذي عُرف به أبو الحسن الأشعري، وذلك من خلال تكوين علماء ودعاة متخصصين في هذا المجال، ليتفرغوا إلى محاوراة المخالفين من أصحاب الفرق الإسلامية التي شذت عن مجموع الأمة، و مناقشة الأفكار الخارجة عن الإسلام من الفلسفات والمذاهب المعاصرة.

٥ - السعي إلى مسaire مزونة المنهج الأشعري وقابليته للتطور، ومواصلة طريق الأئمة السابقين في تكييف مبادئ الفكر الأشعري ومضامينه مع مستجدات الحياة، وتحديات العصر.

٦ - مُرافقة ظاهرة المراجعات الفكرية، بدراسات عميقة مختلفة الجوانب للمراجعة الفكرية التاريخية التي تحوّل بها الإمام الأشعري من مذهب المعتزلة إلى مذهب أهل السنة والجماعة .

٧ - دعم الفكر الوسطي المعتدل الذي اتّسم به الإمام الأشعري ، سواء في الموازنة بين النقل والعقل ، أو في الممارسة الفقهية المعتدلة التي لا تلغي الآخر بل تعترف به ، أو في الجمع بين المنهج العقلي ، والالتزام الفقهي ، والملح الرّوحي الصوفي .

٨ - تجنّب الإفراط والتفريط في الأفكار والمواقف ، والسعي إلى اختيار المواقف الوسطى المعتدلة ، تأسيًا بالإمام الأشعري في الكثير من اختياراته وترجيحاته .

٩ - السعي إلى تغميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرته ، بتبسيط مضامينه وتيسيرها للناس ، والسعي إلى تحقيق ثرائه وخدمته وإخراجه بشكل علمي ، وحلّل قشبية .

١٠ - إدراج الفكر الأشعري في مختلف المؤسسات التعليمية والإعلامية .

١١ - ترقية المؤسسات العلمية التي تتبنّى الفكر الأشعري ، واستحداث مؤسسات أخرى تدعمها وتكمل رسالتها ، ضمانًا لهذا التواصل الفكري المعرفي .

وفي الأخير : هذا جهدُ المقلِّ ، حاولت أن أدلي به في هذا الملتقى العلمي المبارك ، الذي عشنا أيامه في دراسة الأشعري وفكره ، وفي ضيافة الأزهر الشريف ، المؤسسة العلمية العتيدة الأصيلة ، التي كانت الحصن

الكبير للفكر الأشعري طيلة هذه القرون المتعاقبة وما تزال .

فإن كنت مُصيبًا فيما قلته وكتبته ، فذلك فضلٌ من الله ونعمة ، أسأله تعالى التّوفيق إلى شكرها ، وإن كنت مُخطئًا فالخطأ طبيعة بشرية ، والنّصيحة قيمة خلقية ، وقبولها رفعة إنسانية ، وأستغفرُ الله من ذلك وأتوب إليه .

اللهم اجعل هذا العمل خالصًا لوجهك الكريم ، واجعله نافعًا بفضلك العَميم .

وصلّى الله وسلّم وبارك وأنعم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين .

المصادر والمراجع

- ابن الشبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي الشبكي المتوفى ٧٧١هـ
- ° طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط ٢: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
 - ° القصيدة الثوبية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، جمعه وقدم له بشام عبد الوهاب الجاني، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ابن النجار الحنبلي: أحمد بن عبد العزيز بن علي الفثوح الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفى ٩٧٢هـ
- ° شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المتكبر، شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ابن بري: أبو الحسن علي بن محمّد المعروف ابن بري المتوفى ٨٦٦هـ
- ° الدرر اللوامع في أضلّ مقرّأ الإمام نافع، اعتنى به عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، مكتبة التوفيق، الجزائر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي المتوفى ٨٥٢هـ.
- ° فتح الباري، شرح صحيح البخاري، رقم كُتبه وأبوابه الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، قام بالإخراج وتضحيح تجاربه مُحِبُّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون المتوفى ٨٠٨هـ
- ° مُقدِّمة ابن خلدون (مطبوعة مع التاريخ)، دار الكتاب العربي، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان.
- ابن رُشد: أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رُشد الحدّ المالكي المتوفى ٥٢٠هـ
- ° فتاوى ابن رُشد، تحقيق الدكتور المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ابن عاشور: عبد الواحد بن غاثير المتوفى ١٠٤٠هـ.
- المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، اعتنى بتصحيحه الأستاذ الشاذلي النيفر.
- ابن عساکر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي المتوفى ٥٧١هـ.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط ١.
- أبو عذبة: الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة المتوفى ١١٧٢هـ.
- الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والمائريديّة، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والمائريديّة، جمعه وقدم له بشام عبد الوهاب الجاني، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى ٣٢٤هـ.
- الإبانة عن أصول الديانة، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سورية، ط ٤: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الألويسي: السيد محمود شكري الألويسي البغدادي المتوفى ١٢٧٠هـ.
- رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والشعب المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى ٧٥٦هـ.
- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.
- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي، المتوفى ٤٩٤هـ.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرّازي المعروف بالجصاص المتوفى ٣٧٠هـ.
- الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل نجاسم التّشبي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- جلال محمد موسى :

° نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م.

- جمال الدين بوقلي حسن :

° الإمام ابن يوسف الشنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

- الخطيب البغدادي : أبو بكر أحمد بن علي المتوفى ٤٦٣هـ

° تاريخ بغداد، مطبعة الشقادة، ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م.

- الذهبي : شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ

° سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- الزركشي : بدر الدين محمد بن بهادر، المتوفى ٧٩٤هـ

° البحر المحیط في أصول الفقه، ضبطه وعلق عليه الدكتور محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- سعيد بن سعيد العلوي :

° الخطاب الأشعري : مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- الشنوسي : أبو عبد الله محمد بن يوسف الشنوسي التلمساني المتوفى ٨٩٥هـ

° شرح العقيدة الكبرى، مطبوع مع حاشية على عمدة أهل التوفيق والتشديد، لإسماعيل بن موسى بن عثمان الحمادي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٦م.

° شرح المقدمات، تحقيق الأستاذ يوسف حنّانة. (د. ت. ط).

- الغزالي : حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى ٥٠٥هـ

° المستنصر من علم أصول الفقه، دار الفكر، بيروت (د. ت).

- القاضي عياض : أبو الفضل بن موسى بن عياض اليعقوبي السبتي المتوفى ٥٤٤هـ

° ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد بن

شريفة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

- القشيري: أبو القاسم القشيري المتوفى ٤٦٥هـ.

° شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، ضمن طبقات الشافعية الكبرى للشبكي.

- محمد حجي:

° الحياة الفكرية بالمغرب في عهد الشغدين، مطبعة فضالة، المملكة المغربية،

١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

- محمد عمارة:

° تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي، ١٩٨٣م.

- المنجور الفاسي: أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي المتوفى ٩٩٥هـ.

° مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، وهو شرح على المنظومة

الكبرى في العقائد لابن زكري التلمساني المتوفى ٩٠٠هـ) الموسومة بمحصل

المقاصد لما تُعتبر به العقائد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

في العقيدة، إغداد عبد الرزاق دحمون، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر،

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- ميارة المالكي: محمد بن أحمد ميارة المالكي المتوفى ١٠٧٢هـ.

° الدر الثمين والمورد المعين، شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، دار

الفكر.

- الونشريسي: أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى ٩١٤هـ.

° المعيار العربي والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، خرجه

جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي بيروت،

١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- يوسف عدار:

° العذر بعارض الأهلية من خلال التوازن المغربية، بحث أُلقي في الملتقى السادس

للمذهب المالكي، الذي نظمته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في ولاية عين

الدقلي، بالجزائر.

جُهود الإمام الأشعري في تأسيس الجولان مع الأخر وتأسيس المناهج النقدية القويمين

محمد الطاهر الميساوي

تُحفلُ خريطةُ الفكرِ الإسلاميِّ في مختلفِ مجالاتِهِ عبرِ التاريخِ بأسماءِ علماءٍ ومُفكرينَ أعلامٍ كانَ لجهودِهِم أثرٌ كبيرٌ في صِياغةِ مناهجِهِ وقضاياهِ ، وفي توضيحِ مفاهيمِهِ ورؤاهُ ، فكانَ لهمُ بذلكِ إسهامٌ وافٍ في تحديدِ وجهتِهِ الكُليَّةِ وتعيينِ مسارهِ العامِّ على نحوٍ لا يكادُ يَختلفُ حولَهُ مُخالفوهُم ومناوئوهُم ، بله مُوافقوهُم ومؤيدوهُم . ويحتلُّ الإمامُ أبو الحسنِ عليُّ بنُ إسماعيلِ الأشعريُّ في تلكِ الخريطةِ مكانةً يَغبطُهُ عليها الموافقُ كما قد يحسُدُهُ عليها المعاندُ ، فهو الأبُّ الرُّوحيُّ والفكرِيُّ لمدرسةٍ في الفهمِ والنظيرِ والاشتدالِ صَبِغَتْ بطابعِها قطاعاتٍ واسعةً من فكرِ المسلمين وثقافتهم في مسائلِ فقهِ الاعتقادِ وقضاياِ فقهِ العملِ دونِ انحصارٍ ولا انحسارٍ في مذهبِ بعينه ، كما حفَرتْ من رُودِ الفعلِ عليها ما به زادَ الفكرُ الإسلاميُّ تنوعًا وثرًا ، لولا ما قد يعثورُ ذلكِ في بعضِ الأحيانِ من جَفَاءِ المنايذةِ وشدةِ المنافسةِ ممَّا لا يكادُ يسلمُ منه فريقٌ .

إلاَّ أَنَّهُ يبدو أنَّ إبرازَ القيمةِ الدَّائِيةِ لإسهاماتِ الأشعريِّ المنهجيةِ والفكريةِ انحسرَ بسببِ غلبةِ اهتمامِ الدَّارسينَ والباحثينَ بمآلاتِ فكرِهِ وانصرافِهِم إلى بحثِ التَّطوراتِ التي خضعَ لها منهجُهُ ، والصِّياغاتِ التي تمتُ لآرائِهِ ورؤاهُ في المدرسةِ الأشعريةِ ، التي نَفَقَتْ مقولاتُها وسادَتْ أعلامُها وتنوعَتْ مسائلُ تأثيرِها ، وتداخلتْ بوارقُ أنظاريها مع غيرها من مدارسِ الفكرِ

الإسلامي وروافده المتنوعة عبر الزمان والمكان . ومع أهمية الدراسات التي غنيت بتحليل النسق الفكري والبناء المنهجي لعلم الكلام الأشعري كما استوى من خلال تلك التطورات والمآلات والصياغات ، إلا أنه نجم عن ذلك ما يمكن عدّه تهميشاً للأصل الذي تفرّع عنه ذلك النسق . فأصبح أبو الحسن الأشعري يُدرّس أو يُنظرُ إليه تبعاً للصور التي جرى بها تطوير أفكاره أو أوّلث بها مواقفه على أيدي العلماء الذين جاؤوا من بعد وانتسبوا إليه ، فحملوا لواء مذهبه ، وعقدوا مفاقده ، وفرّعوا مسائله ، وناضلوا من أجله .

ولذلك يحاول هذا البحث تصويب النظر إلى ما وصل إلينا من أعمال الشيخ أبي الحسن الأشعري ، لاستجلاء إسهامه في التأسيس لقواعد الحوار مع المخالف ، وإرساء منهج المراجعة والتقىّد والتقويم ، بحثاً عن إطار مشترك للتفاهم يمكن عبّره تجاوز حالات التوتر الحادّ والاشتقّاب المتنافي إلى حالة من التعاضف والتسالم الإيجابي بين الفرقاء من أصحاب مختلف المذاهب ومتشعب الآراء . وسيسعى البحث في خلال ذلك إلى التّبصّر بمغزى ما قام به الأشعري في هذا الصّدّد من أفق المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي في سياق تعاطيه مع مُشكلات الحياة وقضايا الواقع ، استهداءً ببصائر الوحي وارتكازاً على قواعد التّوحيد واستقداحاً لأنظار العقل ، أملاً في إبراز إحدى خصائص هذا الفكر وسنن فعله وحركته القائمة على مبدأ الاستيعاب والتأليف والتّجاوز^(١) .

فإذا استوى لنا الوقوف - عرضاً وتحليلاً - على ما قدّمه الأشعري في هذا

(١) انظر في شأن هذا المبدأ وأهميته في بنية الفكر الإسلامي ، وإن جاء ذلك في سياق الحديث عن الدراسات اللغويّة : عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربيّة ، بيروت - دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠٠٩ م ، ٣٣-٤٠ ؛ مباحث تأسيسية في اللسانيات ، بيروت - دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠١٠ م ، ٢٦-٣٢ .

الشأن المهم من شؤون الفكر والحياة، فقينا عليه بما يتهدأ لنا من يسير الفهم وقليل العلم، اجتهادًا لمزيد تأصيل، ووصلًا لأثارة علم السلف بإشراقات علم بعض الخلف، همًا مُتَّجِدَ الوجهة، وقصدًا معلوم الغاية. وإنما بدا لنا هذا المسلك مطلوبًا من أجل الإسهام في بلورة رؤية واضحة وناضجة في كيفية تواصل المسلم مع غيره ممن اختلف معه من إخوانه في الإسلام عقيدة وشرعة، أو ممن اختلف معه في ذلك وجمعت به روابط أخرى شتى من علاقة الجوار المباشر المحدود طرًا إلى آصرة الإنسانية الشاملة الكبرى، مهما كان ذلك الاختلاف وهذا الافتراق قريبًا أو بعيدًا. ولا مجال - قبل ذلك وبعده - لأي ادعاء بأن ما تتضمنه صحائف هذا البحث جديد غير مطروق، أو طريف غير معهود، وإنما هي مذاكرة يُتغنى بها ذكرى نافعة. والله وليّ التوفيق والهادي إلى سواء السبيل.

مشكلات منهجية وتاريخية في دراسة التراث الفكري للأشعري :

تواجه الباحث الساعي إلى فهم موضوعي لتراث أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ / ٨٧٥-٩٣٩م)^(١) وإدراك دقيق لأفكاره وآرائه بما هي نسق

(١) هناك خلاف بين المؤرخين والباحثين حول تاريخ ميلاد الأشعري ووفاته، ولكن ما أثبتناه يبدو أكثرها رجحانا. انظر في ذلك :

- ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله : تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية حسام الدين القدسي، دمشق - مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ، ٥٥-٥٦؛ وكذلك ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجبل، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ٦٥-٦٦.

ابن فرحون المالكي : القاضي إبراهيم بن نور الدين : الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجتنان، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ / ٢٩٤م، ١٩٩٦م.

مُتماسكُ البناءِ - في أصوله ومسائله ومنهجه ومقتضياته - مشكلات تاريخية وصعوبات منهجية يمكن إجمالها في الأمور الآتية .

١ - هناك أولاً غموضٌ وخلافٌ غير يسير بين القدامى والمحدثين حول الأسباب والدواعي التي أدت إلى « انخلاع » الأشعري عن الاعتزال و« تحوُّله » إلى « موقف السلف » وانبرائه للدِّفاع عنه ، وإنشائه قولاً أو نهجاً جديداً في الجدل مع أصحاب المقالات ومدافعتهم . ويطلُّ هذا الغموضُ والخلافُ ما يتعلَّقُ بأطوارِ حياته « بما في ذلك تاريخ ولادته » ، وبالمدة التي قضاها منضوياً في مدرسة المُعتزلة ورافعاً لواءها مع أعلامها ومقدِّمها ، وخاصَّةً أستاذه وشيخه أبا علي الجبائي ، وكذلك طبيعة العلاقة بينه وبين هذا الأخير : أهي مجردُ علاقةٍ تلميذةٍ وطلبٍ ومنزِعٍ فكرٍ؟ أم هي أيضاً علاقةٌ أُسريَّةٌ من نوع صلة الرِّيبب بزوج أمه . ويزيد الأمرُ غموضاً وتعقيداً ما نَجَمَ بين الدَّارسين قديماً وحديثاً من تباين كبيرٍ قد يبلُغُ حدَّ التناقض في تفسير ما رُوي من وقائعٍ وحكاياتٍ بشأن ذلك كلِّه ، وما إذا كان تحوُّله قد حصل فجأةً أم تدريجاً^(١) .

٢ - والأمرُ الثَّاني هو أنَّ ما وصل إلينا مما نُسب للأشعري من مصنفاتٍ عديدةٍ تتناولُ ، كما يلوح من عناوينها ، موضوعاتٍ متعددةٍ وقضايا متنوعَةٍ -

= - الشبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق : عبد الفتاح محمَّد الحلو ومحمود محمَّد الطناحي ، القاهرة - مطبعة عيسى الحلبي وشركاه ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م ، ٣ : ٣٥٢ .

(١) انظر في هذا على سبيل التمثيل لا الحصر :

- ابن عساكر : تبين كذب المفتري ، ٣٨-٤٥ ، نشرة القدسي ، ونشرة السقا ٤٩-٥٤ .

- الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان : سير أعلام النبلاء ، تحقيق : جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط ، بيروت - مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م ، ١٥ : ٨٩ .

- الشبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ : ٣٤٧-٣٤٩ و ٣٥٦-٣٥٨ .

- غرابة : أبو الحسن الأشعري ٦٠-٦٦ .

قليلٌ جدًّا، بحيثُ إنَّه يغدو من غيرِ اليسيرِ التَّعوُّيلُ عليه لاستخلاصِ صُورةٍ مُتكاملةٍ ونهائيةٍ، وإصدارِ أحكامٍ قاطعةٍ بشأنِ فكره وموقفه ومنهجه^(١). ومهما أمكن اللُّجوءُ لتداركِ النَّقصِ وسدِّ الفراغِ التَّاجمينِ عن ذلك إلى تتبُّعِ ما نُقلَ عنه من أقوالٍ وإلى حملِ كلامه في تأليفه التي بين أيدينا على ما تسمُحُ به من محاملِ التَّأويلِ، فإنَّ ذلك لن يجاوز كونه مجردًا وجوه في التَّقريبِ لا تبلُغُ درجةَ الجزمِ واليقينِ.

٣ - أمَّا الأمرُ الثَّالثُ والأخيرُ - وهو في الواقع نتيجةٌ لما سبق ذكره - فهو أنَّ مؤلفاتِ الأشعريِ القليلةِ التي وصلت إلينا قد نشبَ بشأنها اختلافُ الباحثينَ من أكثر من وجه. فمع الاتِّفاقِ على انتماء تلكِ المؤلِّفاتِ إلى المرحلةِ الجديدةِ من حياته الفكريةِ «أي ما بعد تحوُّله عن الاعتزال من سنة ٣٠٠هـ أو قبلها ببضعة أعوام حتى وفاته عام ٣٢٤هـ»، هناك اختلافٌ حول

(١) راجع بشأن ما نسب للأشعري من مصنفات وما هناك من اختلاف حول عددها المصادر والمراجع الآتية:

- ابن عساكر: تبين كذب المفتري، ١٢٨-١٤٠ (نشرة القدسي)، ١٢٩-١٣٩ (نشرة حجازي).

- ابن فرحون المالكي، القاضي إبراهيم بن نور الدين: الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، بيروت - دار الكتب العلمية ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦م، ٢٩٣-٢٩٤.

- الشبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٥٩-٣٦١.

- غرابية: الأشعري أبو الحسن ٦٠-٦٦.

- بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٠٥-٥١٤.

- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوية حسين محمود ١: ٣٨-٩١.

- ALLARD. *Le Problème des attributs divins*, pp. 48-72.

تجدد الإشارة هنا إلى أن إحصاء الكُتَّابِ المحدثين لمؤلفاتِ الأشعري يعتمد على المصادر القديمة نفسها، وخاصةً على «التبيين» لابن عساكر، الذي اعتمد هو الآخر على ابن فُوزَّك في كتابه «طبقات المتكلمين».

ما يمكن أن يُعدَّ منها تمثيلاً للطور الأوّل من تلك المرحلة، فيكون ما فيها من أفكار وآراء أمراً انتقالياً أو مؤقتاً، وما يندرج منها في الطور الأخير من تلك المرحلة بحيث يعبّر عن آراء نهائية ومواقف ثابتة انتهى إليها الأشعريّ في تجربته الفكرية والروحية^(١)، « وسنعود إلى هذه المسألة ». ولا يقف الاختلاف حول تلك المؤلفات عند هذا الحدّ، فهناك من الباحثين والثقاة من انتهى إلى إنكار نسبة بعضها إلى الأشعريّ أصلاً، كما هو الحال بالنسبة لرسالة « الحثّ على البحث » أو « استحضان الخوض في علم الكلام »^(٢).

(١) أدى عدم القطع في هذا الشأن ببعض الباحثين إلى اعتقاد أن الأشعري كان ذا وجهين: وجه عقلائي منجذب إلى المعتزلة، ونهجه النظر والتأويل والنقد والجدل. ووجه ظاهري منجذب إلى الحنابلة وأهل الحديث، وشأنه التمسك بحرفية النصّ والتحامى عن التأويل، وذلك بناءً على ما رأوه من اختلاف في الطريقة التي اتبعها في بعض مصنفاته كالإبانة والمقالات وما قرره أتباعه بشأن مذهبه ومنهجه. انظر في ذلك مثلاً:

A.J. WENSINCK, *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical Development*, -
Cambridge : Cambridge University Press, 1965 [1932], p. 91-94.

وقارن بجورج مقدسي :

GEORGE MAKDISI, *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history*, (Part I), -
Studia Islamica XVIII (Paris, 1963) , pp. 42-44.

(٢) ذهب كلُّ من عبد الرحمن بدوي وجورج مقدسي إلى أن هذه الرسالة من وضع بعض متأخري الأشاعرة احتجاجاً بأن الإشكالية التي تعالجها - وهي الدفاع عن علم الكلام وإثبات مشروعيته - هي إشكالية متأخر ظهورها عن زمان الأشعري. وترى فوقية حسين أنها لا يمكن أن تكون من تأليف الأشعري بناءً على « تحليل الرسالة »، محيلة على كتاب لها بعنوان « كتب منسوبة للأشعري »، لم يتيسر لنا الاطلاع عليه لندرك طبيعة الحجج التي استندت إليها. انظر:

- بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٢٦ وما قبلها.

- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود ٧٢:١-٧٤.

G. MAKDISI : *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history*, (Part I), pp.23-26. -

أما ميشال ألاف فقد ساير الأب مكارثي McCarthy في القبول بكون الرسالة المذكورة من تأليف الأشعري.

ALLARD, *Le problème*, p. 51. -

وأياً ما كان الأمر، فإنَّ ممَّا يثير التساؤل حقاً عند النَّظَر فيما كُتِب في العصر الحديث عن مدارس الفكر العقدي الإسلامي وأعلامه تلك التُّدرة الكبيرة في الكتابات الخاصَّة بأبي الحسن الأشعري وخاصَّة في اللُّغة العربيَّة، على الرَّغم من كونه يقف على رأس إحدى أهم تلك المدارس من حيث عمق الأثر وسعة الانتشار في الفكر والثَّقافة الإسلاميين في الماضي والحاضر. فباستثناء دراسة الدكتور حمودة غرابة - عليه رحمة الله - على تطاول العهد بها، وما كتبه الدكتور فوقية حسين بين يدي تحقيقها لكتاب «الإبانة»، لا يكاد المرء يعثر على دراسة مستقلة شاملة ورسنيَّة لتحليل آرائه ودراسة منهجه وبناء نسقه الفكري. وإنَّما يغلبُ أن يأتي تناوله في سياق دراسة المدرسة الأشعريَّة والكيفيَّات التي جرى بها تطوير مَقولات الأشعري ومنهجه على أيدي عددٍ من أعلامها كالباقلاني والجويني والغزالي والرَّازي والآمدِّي، ومن سار على نهجهم^(١).

(١) لا يعني هذا بأي حال من الأحوال التقليل من أهمية ما كُتِب عن الأشعري في ثنايا الدراسات العامة غير المخصصة له، ونشير هنا بصورة خاصَّة إلى ما كتبه كل من الأستاذين أحمد محمود صبحي وجلال موسى. كما لا بدُّ من التنبيه إلى أن الدكتور محمد إبراهيم الفيومي قد خصص الكتاب (الجزء) الخامس من مجموعته ذات الأجزاء الستة عن «تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني» للأشعري تحت عنوان: «شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري: فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي». إلا أنه من المؤسف أن نلاحظ أنه على الرَّغم من المادة الغزيرة التي يحتوي عليها هذا الكتاب، فإنه يعيبه ضعف المنحى التحليلي والتَّقدي في تناول المسائل التي أُثيرت فيه، فهو إلى كونه تلخيصاً لكلام الأشعري (وخاصَّة في كتابه مقالات الإسلاميين) أقرب منه إلى التحليل والتقد. ذلك فضلاً عن التَّقوُّل الطويلة التي تبلغ صفحات عديدة في بعض الأحيان، كما هو الحال مع التَّقوُّل الكثيرة من مقدمة الدكتور فوقية حسين لكتاب «الإبانة». وفضلاً عن ذلك، يعيب الكتاب اضطراب منهجي واضح من حيث ترتيب أبوابه وفصوله، وآية ذلك - مثلاً - أن المؤلف ترجم الفصل الثاني من الباب الخامس بعنوان «منهج الإمام الأشعري»، ثم أتبعه بباب كامل سماه كذلك «منهج الإمام الأشعري»! انظر:

- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، الكتاب الخامس: شيخ =

ولا يفوت المرء ليلاحظ بغير قليلٍ من الشعور بالحيرة أن أحد أهم الأعمال الرائدة وذات الطابع الشموليّ في دراسة مرحلة النشأة والتكوّن للفكر الفلسفيّ عند المسلمين لم يُخصّص مُصنّفه الدكتور علي سامي النشار - عليه رحمة الله - ولو مبحثًا من فصلٍ لعرض فكر الأشعري ومنهجه وموقفه بشأن المسائل الكلاميّة التي ناقشها في الجزء الأوّل من كتابه، مع أنّه خصّ واصل ابن عطاء وأبا الهذيل العلاف وإبراهيم النّظام ومعمّر بن عبّاد السلمي، كلّاً منهم بفصلٍ مستقلّ. ولو أنّه فعل ذلك لكان سدّ فراغًا كبيرًا في الدّراسات الخاصّة بالأشعريّ، لا سيّما والمنهج الذي سلكه في كتابه المشار إليه - جمعًا بين التّاريخ والتّحليل والتّركيب - من شأنه أن يقود إلى أحكامٍ وطيدة ونتائج طريفة^(١).

= أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة - دار الفكر العربي، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.

ولا نملك في المقابل إلاّ التّوبه بالدراسة التّحليليّة والتّركيبية الشّاملة والعميقة التي أنجزها في أكثر من خمسمائة صفحة المستشرق الفرنسي دانيال جيماربه عن المنهج الفكري للأشعري وآرائه في المسائل الرّئيسة لعلم الكلام، كما تجب الإشارة إلى الدراسات المنهجية الرّصينة التي قام بها خلال عدة عقود المستشرق الأمريكي ريتشارد فرانك حول جوانب مختلفة من فكر هذا العلم الكبير من أعلام الفكر الإسلامي. انظر:

DANIEL GIMARET, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris : les editions du cerf, 2007 [1990]. -
FRANK, M. RICHARD, *Early Islamic Theology : The Mu'tazilites and al-Ash'ari*, -
Hampshire/ Burlington : Ashgate, 2007, and *Classical Islamic Theology : The Ash'arites*, Hampshire/ Burlington : Ashgate, 2008.

(١) فضلًا عن ذلك، خصّ النشار عددًا من رموز المدارس العقديّة المختلفة كالجمعد بن درهم وعمرو ابن عبّيد وغيلان الدمشقي ومقاتل بن سليمان ومحمد كرام ومعبد الجهني وغيرهم، بأعداد متفاوتة من الصفحات، كما خصّ فرقًا عديدة بمثل ذلك. وقد تبعث كلّ المواضيع التي ذُكر فيها أبو الحسن الأشعري في الجزء الأوّل من الكتاب الذي خصّصه المؤلّف لعرض الآراء العقديّة والمواقف الفكرية المختلفة لأصحاب المقالات، فما تراءى لي الأشعري فيها إلا مجرد مؤرخ أمد النشار بمادة غزيرة لبحثه حتى إنّه وصفه بأنه «مؤرخ العقائد الإسلاميّة»، =

وأياً ما كانت الصعوبات التي تواجه الدارس لفكر الأشعري على التحوّ الذي عرضنا، فإنّ لدينا مَضدراً مهمّاً جمع فيه مصنفه أبو بكر بن فُورك - على حدّ قوله - ما تفرّق في كتب الأشعريّ من أصولٍ مذهبه « وما تُبنى عليه أدلّته وحججه على المخالفين » ممّا « يوجد منها منصوصاً له ، وما لا يوجد منصوصاً له » ممّا أجاب فيه صاحبُ المصدر المشار إليه « على حسب ما يليق » بأصول الأشعريّ وقواعده^(١) . وبانضمام ما دوّنه ابن فُورك من أقوال الأشعريّ منقولةً من كتبه وما خرّجه هو على أصوله إلى ما في المصنّفات القليلة الموجودة بين أيدينا ، فإنّه يُمكنُ التعلُّب على تلك الصعوبات على نحوٍ يمكنُ الاطمئنانُ إليه .

ولئن لم يكن من غرض هذا البحث إجراء بحثٍ شاملٍ في المناحي المختلفة لفكر أبي الحسن الأشعريّ، فإنّ ما سبق قوله في هذا التمهيد ضروريٌّ حتّى نُطامن أيّ شعورٍ أو ادّعاءٍ يُمكنُ أن يُراود المرءَ بإمكان بلوغ نتائجٍ قطعيّةٍ أو إصدارِ أحكامٍ نهائيّةٍ في هذا الجانب أو ذاك من ذلكم الفكر .

= « مؤرخ المعتزلة » . انظر :

- علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، القاهرة - دار السلام ، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م ١ : ٣٦٩-٤٧٩ .

بل إنّ المؤلف في هذا الجزء الأساسي من كتابه لم يستخدم من مصنّفات الأشعري التي وصلت إلينا إلا كتاب « مقالات الإسلاميين » بوصفه مصدرًا أساسيًا لمعرفة المذاهب والمقالات للفرق المختلفة . وإذ نعلم أن كتاب « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » قد خضع للمراجعة والتعديل والإضافة في طبعاته المختلفة في حياة المؤلف ، وحيث إنه لم يصل إلى علمنا أن للنشار دراسة مستقلة ولو موجزة عن الأشعري ، فإننا نقف في حيرةٍ حقيقيّةٍ إزاء أسباب هذا الخلل الكبير في مثل هذا العمل الرائد ، وخاصّةً أن أبا الحسن الأشعري لا يمكن النظر إليه خارج المرحلة التأسيسية لعلم الكلام على الأقل في نهاياتها .

(١) ابن فورك ، أبو بكر محمد بن الحسن : مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، تحقيق : دانيال جيماريه ، بيروت - دار المشرق ، ١٩٨٧ م ٩ .

على أنّ ممّا يخفّف من أثر العقبات المذكورة بالنسبة لموضوع هذا البحث أنّه لا يتجسّم دراسة تلك الجوانب الدقيقة من فكر الأشعريّ التي تحتاج إلى غزارة المادة التي يتطلّب التعامل معها فحُصّاً نقدياً وتحليلاً تاريخياً صارمين . فالذي يروم هذا البحث الإسهام به هو تصويب النّظر إلى النّاطق المنهجيّ الكلّي لفكر الأشعريّ ؛ بغية استجلاء إسهامه في تأسيس قواعد الحوار مع المخالف وإرساء منهج المراجعة والتّقيد والتّقويم في الفكر الإسلاميّ ، ممّا يمثل سعياً قاصداً للبحث عن مهاد يُسرّ تجاوز أوضاع التّوتر والاستقطاب والتّنافي إلى حالة من التّواصل والتّفاهم والتّكامل .

ويحسنُ في مثل هذا التّمشي أنّ نسلك موضوع نظرنا هذا في سياق يسمح لنا بأنّ نتبصّر بمغزى ما قام به الأشعريّ من أفق المسيرة التاريخيّة للفكر الإسلاميّ في تعاطيه مع مشكلات الفكر وقضايا الحياة ونوازل الواقع ، قدحاً لزناد العقل واشتهداءً ببصائر الوحي وضدوراً عن مرجعيّة التّوحيد ، وذلك بحسبان أنّ ما نهض له الأشعريّ ممّا سنحاول الوقوف على بعض جوانبه فيما يأتي إنّما هو تعبير عن - أو - تجسيد لإحدى خصائص الفكر الإسلاميّ في سنين فعله وتّشعبات حركته وقاصد وجهته ، قيّاماً بمنطق الاستيعاب والتّأليف والتّجاوز ، وهي خصلة تستمد روحها ونهجها ووظيفتها وغايتها من قاعدة الهيمنة والتّصديق التي أصلها القرآن الكريم بمحكم آياته ، وفاقاً لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة : ٤٨] ، وتقفنا على طرف من منطق التّواصل والتّكامل الذي يحكم نموّ ذلك الفكر وتطوّره .

وسيتبيّن لنا أنّ ما أنجزه الشّافعيّ في القرن الثّاني على صعيد أصول الفقه ومنهجيّة التشريع التي تقوّد وتنظم عمليّة استنباط أحكام الفقه العمليّة وتنزيلها

على الوقائع، يندرج هو وما سيقوم به الأشعري من بعد في سياق واحد من هذه النزعة الأصلية الراسخة في الفكر الإسلامي. ولذلك اقتضى منهج البحث هنا التعرّيج على طرف من عمل الشافعي ليستوي مساق الكلام نظماً متواشج العناصر، مُتَّصِلَ الْحُجَّةِ، غير غافل أو مُتْجَانِفٍ عن منطِقِ التَّارِيخِ الذي انصهر به «المجال الدلالي» والتفكير الأصولي الكلي أو الرؤية الأصولية الإسلامية ذات الطابع التوليدي وما تستند إليه من «مبدأ اشتغاق الشمول المعرفي» الذي نشأت في سياقه ونمت متواشجة ومتوالجة سائر العلوم التي عرفها المجال الحضاري العربي الإسلامي^(١).

من الشافعي إلى الأشعري: في أفق التأسيس العقلي لمرجعية الوحي العليا:

يحتل محمّد بن إدريس الشافعي - في النطاق الشئني على الأقل - موقعا مرموقا في الحركة العلمية التي شهدتها القرن الهجري الثاني على مُستوى التأسيس المنهجي للفكر التشريعي الإسلامي فروعاً وأصولاً، فهو بلا شك

(١) استخدم الدكتور المسدي (أستاذ اللسانيات بجامعة تونس الأولى) مصطلحات مثل «الشمول المعرفي» و«التضافر المعرفي» و«التضافر المنهجي» و«تضافر الاختصاصات» - تعبيراً عما يطلق عليه في الفرنسية "approche interdisciplinaire" وفي الإنجليزية "interdisciplinary approach"، وهي مصطلحات موقفة إلى حد كبير وتميز بمنزعة تأصيلي واضح. انظر: عبد السلام المسدي: «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون»، ضمن كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس - الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢ م ١٠٧-١١٨. و«الكتاب يشتمل على البحوث والمناقشات التي قدمت ودارت في ندوة ابن خلدون التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس ما بين ٢٩ جمادى الأولى و٣ جمادى الثانية ١٤٠٠هـ، الموافق ١٤-١٨ أبريل [أبريل] ١٩٨٠ م؛ الأدب وخطاب النقد، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤ م، ٧-٢٨؛ مباحث تأسيسية في اللسانيات، ٣٨. وانظر في مفهوم «المجال الدلالي» وأبعاده المعرفية والمنهجية وأهميته في الدراسة التكاملية - تطبيقاً لمبدأ التضافر المنهجي أو المعرفي - للفكر الإسلامي بمدارسه وأعلامه وقضاياها: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ ٢٣٧-٤٢٠.

صاحب «مقاربة جديدة لمسألة العقل والنقل التي اختلفت بشأنها الأنظار مطالع القرن الثاني إبان اشتداد الدعوات وصراعات الاتجاهات والأحزاب»^(١).

فعندما كان الشافعي - في كتاب «الرسالة» وفي غيره من تأليفه - يُمهّد القواعد ويوطّد الأصول للفهم عن كتاب الله وسنة نبيه من أجل ضبط منهج اشتباط الأحكام منهما، فإنه في الواقع كان ينهض بعملية منهجية تركيبيّة شاملة، غرضها تجاوز حالة التناظر والاشتقّاب التي كادت أن تستفحل بين من سُموا أهل الحديث ومن سُموا أهل الرأي^(٢).

ومن ثمّ فإنّ المغزى التاريخي والمنهجي والفكري - المعرفي لما قام به، لا يكمن في كونه تغييراً عن منزع تلفيقي يهدف إلى تكبيل القياس عن «طريق التوسيع من دائرة النصوص» بتوسيع نطاق السنة كما زعم بعض الكتاب^(٣)، ولا في كونه مجرد «انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي» كما تحرّص آخرو^(٤).

(١) رضوان السيد: «الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام» (القسم الأول)، مجلة الاجتهاد، العدد ٨، السنة الثالثة، بيروت - دار الاجتهاد، ٩٩٠، ٦٧. وقارن بما جاء في مقال وائل حلاق، «هل كان الشافعي المهندس الرئيس لعلم أصول الفقه؟» (باللغة الإنجليزية) ضمن كتابه:

Hallaq, Wael B. Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Hampshire / Burlington : Ashgate, 1994.

(٢) السيد، مرجع سابق ٧٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد: الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي، مجلة الاجتهاد، العدد ٩، السنة الثالثة، بيروت - دار الاجتهاد، ١٩٩٠م، ٨٧.

(٤) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، الدار البيضاء/ بيروت - المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ٧٨. وانظر مراجعة علمية لهذا الكتاب في حسن إبراهيم الهنداوي: السنة بين الأصول والتاريخ، التجديد (مجلة نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، العدد ١٩، السنة ١٠، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م) ٢٠٧-٢٢٦. وانظر صنفاً آخر =

إنَّ ما نهضَ له الشَّافعي وأنجزه أهمُّ شأنا وأبعدُ مغزى من مثل هذه التفسيراتِ القاصِرة والتأويلاتِ الركيكة، وذلك إذا ما نظرنا إليه في سياق تاريخ المسلمين في عهده وقبله وبعده وفي ضوء نظرة معاصريه إليه. لقد شهدَ مجتمعُ المسلمين في النصف الثاني من القرن الأول وخلال القرنين الثاني والثالث للهجرة من الاتيساماتِ ما شاء الله له أن يشهدَ، وتلك سنَّة لا يبدو أنَّ المجتمعاتِ الإنسانيَّةَ يمكنُ أن تفلتَ منها بأيِّ حالٍ من الأحوالِ، حتَّى ولو تأسستْ على مرجعيَّة الوحي العُلَيَّا، فهي وجهُ من وجوه الابتلاءِ التي قدَّرها الله سبحانه امتحانًا واختبارًا لعباده. كما أنَّ مُمارساتِ المسلمين وما توطَّدَ في حياتهم من سننٍ وأعرافٍ مهما استندتْ إلى أصلٍ من سننِ الرِّسولِ صلواتُ الله وسلامه عليه، فإنَّه مصيبتها ما تجري به صروفُ الزَّمنِ وما يحمله تيارُ التاريخ وتفاعل أوضاع المجتمع من تبدُّلٍ وتحوُّلٍ. وليس هناك من شكٍّ في أنَّ هذه الأمورَ كانت حاضرةً في وعي الشَّافعي وهو يقرأ تاريخَ المسلمين الممتدَّ على مدى قرنين من الزَّمانِ أو أقلَّ قليلاً، ويتنقلُ بين أمصارهم ويلتقي بعلمائهم ويُناظرهم^(١).

ومهما يكنُ مدى الوضوحِ في إدراكِ ذلك من قِبَلِ الشَّافعي ومعاصريه، فإنَّه يبقى حقيقةً ألقَتْ بظلالِها فيما بين أيدينا من تراثه العلميِّ، ممَّا ليس من غرض هذا المقالِ الكلامُ عليه. وأنما غايتنا هنا - تمهيدًا للحديث عن إسهام

= من هذه التخرصات في:

- زكريا أوزون: جناية الشَّافعي: تخلص الأُمَّة من فقه الأئمَّة، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥ م، ٦١-١٠١.

(١) انظر مثلاً مناظراته لمحمد بن الحسن الشَّيباني ولبشر المريمسي بين يدي هارون الرشيد في: - الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميَّة ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ٩: ٨٠-٨١؛ ٩٠-٩٨ على التوالي.

أبي الحسن الأشعري في مجال آخر من مجالات الفكر الإسلامي - أن نبرز المغزى الفكري التاريخي والأهمية العلمية المنهجية لجهد الشافعي كما نضج وتكامل في سائر كتبه وخاصة تلك التي يُمثلُ الهَمُّ المنهجي والمنحى التأصيلي الغرض الرئيس فيها، وذلك من خلال رؤية عددٍ من العلماء المعاصرين له من أهل الحديث خاصةً فأثبتوها شهادةً لا شكَّ في أنها صادرة عن إدراكٍ عميقٍ للأبعاد والآثار التي كان ينطوي عليها جهد الشافعي والنهج الذي اجترحه في التعامل مع قضايا السنة وفقه الشريعة. ودون الاستطراد بعرض ما يمكنُ عدُّه منهجاً جدلياً حدّد طبيعة ما قام به الإمام الشافعي من عملٍ تركيبِيٍّ ممَّا سبق لنا تناوله في مكانٍ آخر^(١). وممَّا لا يفوتُ فطنة الدارس لتراثه الفقهي والأصولي إدراكه، فإنَّ ما سنسوقه من شهاداتٍ كفيلاً بأن يوقفنا على ما نريدُ التنبية إليه في مقامنا هذا.

رُوي عن أحمد بن حنبل أنه قال: «قَدِمَ علينا نعيمُ بن حمَّاد وحثَّنَا على طلبِ المسند، فلَمَّا قَدِمَ علينا الشافعيُّ وضعنا على المحجَّة البيضاء»^(٢)، وكأنمَّا يشيرُ بذلك إلى ما أدخله الشافعيُّ من أساليبٍ في فهمِ السنة وما سلكه من طرقٍ ججاجٍ في الدفاع عنها؛ قوامها قدحُ زنادِ الفكرِ وشحذُ طاقةِ العقلِ نظرًا وتفهُمًا واشتدالًا، كما يلاحظُ أيُّ قارئٍ لكتاب «الرَّسالة» أو كتاب «اختلاف الحديث» مثلاً. وهو ما يبدو أكثرَ وضوحًا في كلام وراق الحميدي الذي يقول: «كُنَّا نريدُ أن نردَّ على أصحابِ الرُّأي، فلم نُحسِن

(١) انظر في تحليل ما جرت الإشارة إليه: محمد الطاهر الميساوي: منهجية الإمام الشافعي الكلامية في إثبات حجج خبير الواحد: قراءة معرفية تاريخية (قيد النشر)، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب بجامعة البحرين.

(٢) الأصفهاني: حلية الأولياء ٩: ١٠٨.

كيف نردُّ عليهم ، حتَّى جاءنا الشَّافعي ففتح لنا»^(١) .

ولقد شهد بعضهم لمقدرة الشَّافعي العالية على الجدِّ والمناظرة فقال :
« لو أنَّ الشَّافعي نَاطَرَ على هذا العمود الذي من حجارةٍ أَنَّهُ من خشبٍ لغلِب
في اقتداره على المناظرة»^(٢) . وقال ابن عبد الحكم : « ما رأيتُ الشافعي
يُنَاطِرُ أَحَدًا إِلَّا رَحِمْتُهُ ، ولو رأيتُ الشَّافعي يُنَاطِرُكَ لظننتُ أَنَّهُ سَبِعُ يَأْكُلُكَ ،
وهو الذي علَّمَ النَّاسَ الحُجَجَ»^(٣) .

وعبَّر موسى بن أبي الجارود^(٤) عن الأهميَّة المنهجية التَّركيبية لما قام به
الشَّافعي بصورةٍ أَكثَرَ دِقَّةً فقال : « كُنَّا نتحدَّثُ نحن وأصحابنا من أهل مكة
أَنَّ الشَّافعي أخذ كُتُبَ ابن جريج « فقيه مكة » عن أربعة أنفس ... وانتهت
رياسةُ الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه ، وانتهت
رياسةُ الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة فأخذ عن صاحبه محمَّد بن الحسن
جُملاً ... فاجتمع له علمُ أهل الرأي وعلمُ أهل الحديث ، فتصرَّف في ذلك
حتَّى أصَلَ الأُصُولَ وَقَعَدَ القواعد»^(٥) .

(١) المرجع نفسه ١٠٣ .

(٢) المرجع نفسه ١١٠-١١١ . وقائل هذا الكلام هو هارون بن سعيد .

(٣) الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان : سير أعلام النبلاء ، تحقيق : محمد نعيم
المرقسوسي ، بيروت - مؤسسة الرسالة ، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م ، ٤٩:١٠-٥٠ .

(٤) هو أبو الوليد موسى بن أبي الجارود المكي ، كان فقيهاً من أصحاب الشافعي ، وأقام بمكة
يفتي النَّاسَ على مذهبه . روى كتاب الأُمالي عن الشَّافعي ، وكان المرجع إليه عند اختلاف
الرواية عن الشَّافعي . روى عن يحيى بن معين وأبي يعقوب البويطي ، وروى عنه الزعفراني
والريح بن سليمان وأبو حاتم الرُّازي .

(٥) ابن حجر العسقلاني : توالي التأسيس لمعالي محمَّد بن إدريس ، تحقيق : أبي الفداء عبد الله
القاضي ، بيروت - دار الكتب العلميَّة ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، ٧٢-٧٣ . وقد أورد الشيخ
أحمد شاكر هذا النص في فاتحة تقديمه المطول لكتاب الرسالة . الرسالة ، تحقيق : أحمد
شاكر ، القاهرة - دار التراث ، ١٩٧٩ م ، ٧ .

إنّ الشافعيّ الذي نهض لتأصيل الأصول وتفعيد القواعد كان بدون شكّ يدرك منزلة النُصّ الإسلاميّ، قرآناً وسنةً نبويّةً «أحاديث وأخباراً»، في تاريخ المسلمين. فهذا النُصّ هو «الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلاميّة وتأسست في رحابه الأُمَّة»^(١)، مهما كانت الاختلافات والصّراعات والثورات التي كانت تجري بين المسلمين. وإذا هو «يُؤصّل ويركّب»، فإنّما كان من مقاصده الأساسيّة أنّ تستوي منظومةُ أصول الأحكام ومصادرها مُترابّةً مُتواشجةً، بحيثُ تكونُ الأُمَّةُ على بصيرةٍ من أسسِ المشروعيّة التي تستندُ إليها أفعالها وأنماطُ سلوكيها وعلاقاتها في التّاريخ. فإنّ في تأسيس الشافعيّ لحجّيّة الحديث عامّةً وخبر الآحاد خاصّةً تأسيساً لحاكميّة النُصّ على التّاريخ، مهما كان التّاريخُ حافلاً بالصّور الرّائعة المضيفة من سيرة الأئمّة الأولين من الصّحابة والخلفاء الرّاشدين وغيرهم من صالحِي المسلمين.

فالتمودج القياسي الملمزم هو التّمودج النّبويّ كما نتبيّن ملامحه وتوجهاته وأبعاده من سيرة الرّسول ﷺ وسننه وأخباره. وهكذا فإنّ رسالة الشافعيّ إلى من ناظرهم وجادلهم من العلّماء و«أهل الكلام» الذين يتواتر ذكره لهم في «الرسالة» وفي غيرها من تصانيفه «والى غيرهم من أجيال الأُمَّة، هي أنّ ذلك التّمودج هو وحده العيارُ على عملهم وسننهم وأعرافهم واجتهاداتهم، ومن ثمّ فهو الحاكمُ على تاريخهم مهما استقامت وجهته، ناهيك به حين ينحرف ويزيغ عن الجادة.

ذلّكم باختصارٍ هو المغزى الكبيرُ الذي ينطوي عليه العملُ التّركيبيّ الذي قام به الشافعيّ على مستوى التّأسيس لمنهج النّظر في الأحكام الشرعيّة العمليّة أو الفقه الأصغر، وسيجد ذلك المغزى اتّصاله واكتماله فيما سينتهضُ

(١) رضوان السيد: الأُمَّة والجماعة والسلطة، بيروت - دار اقرأ، ١٩٨٤م، ١١.

له في نهاية القرن الثالث والرابع الأول من الزَّبيع الهجريين الإمام أبو الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري بالنسبة لأصول النَّظَرِ في مسائل العقيدة أو الفقه الأكبر . ولذلك يمكن - وفاقاً لما ذهب إليه النُّشَار عليه رحمة الله - أن يُعدَّ الأشعري نتاجاً للنَّهْجِ الأَصُولِيِّ الذي بدأه الشَّافِعِيُّ^(١) ، ولكنه نتاج ذو طابع منهجيٍّ خَاصٍّ وسماتٍ فكريَّة أصيلة تنأى به عن أن يكون مجرد نسخة باهتة لسابقه .

الأشعريُّ والتأسيسُ الخلقِيُّ والفكريُّ للحوارِ والمراجعةِ والتقد :

١ - في مفترق الطرق

في كنف مدرسة المعتزلة بالبصرة سطع نجم أبي الحسن الأشعري نظاراً جديلاً وتلميذاً مُقَدِّماً من تلاميذ شيخها المبرز أبي علي الجُبَّائِيِّ ، فكان حاملاً للوائها ومُنافِخاً عن نهجها ومقرِّراً لمقولاتها أمداً طويلاً من الدهر . وبالْبَصْرَةِ كذلك انتصب ثائراً على أهل الاعتزالِ ، ناقضاً لأصولهم ، مفسداً لحججهم ، ومُغْلَناً ولاءه ونصرته لنهج أهل السُنَّة والجماعة كما عبَّر عنه وقرَّر أصوله الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل^(٢) . وإلى بغداد - حيثُ كانت السيادةُ للحنابلة وأهل الحديث - جاء الأشعريُّ مبشراً بنهجه الجديد ، ومُسَخِّراً ما سبق أن اكتسبه من مهاراتِ الجدْلِ والحِجَاجِ والمُنَاطَرَةِ أداةً لخدمةِ عَقَائِدِ السُّلْفِ ومناضلة مناوئتهم .

روى ابنُ أبي يعلى بسنده قال : « لما دخل الأشعريُّ إلى بغداد جاء إلى البربهاريِّ ، فجعل يقول : رددتُ على الجُبَّائِيِّ ، وعلى أبي هاشم ، ونقضتُ

(١) النُّشَار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ : ٢٧٤ .

(٢) انظر في حكاية الصُّورة « الاستعراضية » التي أعلن بها الإمام الأشعري « انخلاءه » من عقائد الاعتزال ومقولاته كما ينخلع المرء من ثوبه ، ابن عساكر : تبين كذب المفتري ، ٣٩ (نشرة القدسي) ، ٥٠ (نشرة حجازي) ، الشبكي : طبقات الشَّافِعِيِّ الكبري ٣ : ٣٤٧-٣٤٨ .

عليهم ، وعلى اليهود والنصارى والمجوس ، وقلت لهم وقالوا ، وأكثر الكلام في ذلك ، فلما سكت ، قال البربهاري : ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيراً ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل . قال [الزّاوي أبو عبد الله الحمراني] : فخرج [الأشعري] من عنده ، وصنّف «الإبانة» ، فلم يقبله منه «^(١)!

ولا غرابة في هذا الموقف الذي وقفه من الأشعريّ شيخُ الحنابلة ببغداد الحسن البربهاريّ ، فهو ليس إلاّ استعادةً لموقف الإمام أحمد الذي هجر الحارث بن أسد المحاسبي على الرّغم من بكائه عند سماع بعض مواعظه ؛

(١) الفراء ، أبو الحسن محمد بن أبي يعلى : طبقات الحنابلة ، تحقيق : عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، الرياض - الأمانة العامة للاحتفال بمائة عام على تأسيس المملكة ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م ، ٣ : ٣٧ . والبربهاري هو أبو محمد الحسن بن علي ، وهو - كما وصفه ابن أبي يعلى - «شيخ الطائفة [الحنابلة] في وقته ، ومتقدّمها في الإنكار على أهل البدع» . توفي سنة ٣٢٩ هـ . ولا يفوتنا هنا التنبية إلى ما يتكلفه بعض الكتاب ويرتكبونه من تعسف سعيًا منهم إلى إثبات كون الأشعري على النهج الذي هم عليه ، فيقررون أن كتاب «الإبانة» هو آخر مؤلفات الأشعري وأنه جرى فيه على طريقة السلف ، ولا يكلفون أنفسهم عناء سؤق أي دليل على ذلك من المصادر التاريخية أو من غيرها . ولا حاجة بنا إلى ذكر بقية النتائج التي يراد ترتيبها على مثل هذا التعسف ، وأهمها رفض علم الكلام وإدانة من اشتغل به من العلماء بكونهم فارقوا النهج السلفي للأشعري! انظر مثلاً لذلك ما كتبه بشير عيون في مقدمته للكتاب المذكور؛ تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط ونشر مكتبة دار البيان بدمشق ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ، ٥٤ ، وما كتبه الجندي في تقديمه لرسالة الثغر الأشعري ، الإمام أبو الحسن : رسالة إلى أهل الثغر ، تحقيق : عبد الله شاكر محمد الجندي ، بالمدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم ، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م ، ١٠ . على أن القول بأن «كتاب الإبانة» هو آخر مؤلفات الأشعريّ قد سبق إليه ابن تيمية متابعة لأبي بكر الشمعاني (المتوفى عام ٥١٠ هـ عن ثلاث وأربعين سنة) . انظر : ابن تيمية الحراني ، أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام : بيان تلبّيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة ، تحقيق : جماعة من الباحثين ، المدينة المنورة - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، ١٤٢٦ هـ - ١٣٥١ - ١٣٦ . وهذا الكتاب هو - بالدرجة الأولى - رد على الزّازي في كتابه «أساس التّديس» مثلما أن كتاب «درء تعارض الثقل والمقل» قائم أصلاً على نقض كتاب «قانون التأويل» للغزالي .

لأنه « تكلم في شيء من الكلام » ، فاختفى المحاسبي « في دار بيغداد ومات فيها ، ولم يُصل عليه إلا أربعة نفر »^(١) . وموقف البربهاري هذا يتسق مع ما يبدو أنه كان موقفاً عامّاً للحنابلة وعامة أهل الحديث من أبي الحسن الأشعري ، على الرغم من إعلانه « التوبة من الاعتزال » ، بل ربّما كان هو الأصل لذلك الموقف العام الذي نستشفه من كلام ابن الجوزي الذي يقول في خلال ترجمته : « وتشاغل [الأشعري] بالكلام ، وكان على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ، ثم عن له مخالفتهم ، وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس وأوجبت الفتن المتصلة ... وما زال منذ أظهر هذا خائفاً على نفسه لخلافه أهل السنة ، حتى إنه استجار بدار أبي الحسن التميمي خذراً من القتل »^(٢) .

واضح أن من يقصدهم ابن الجوزي بأهل السنة هم الحنابلة ومن سار على طريقتهم من أهل الحديث . ولكن الأمر الذي يجدر التساؤل بشأنه هو : ما الفتن التي سببها الأشعري فخبطت عقائد الناس وجرت عليه الخوف على نفسه من القتل وألجأته إلى الاستجارة بدار التميمي ؟ لا نجد عند ابن الجوزي بياناً لما « ارتكبه » الأشعري مما عدّه هو فتنه شوّشت العقائد ، ولا ذكراً لأية وقائع كانت مظهرها لذلك . إلا أنه ذكر في معرض حديثه عمّا حصل سنة ٤٤٥ هـ من فتن بين السنة والشيعة بنيسابور التي جرى فيها إعلان لعن أبي الحسن الأشعري على المنابر - ما قاله السلطان طغرلبيك : « الأشعري

(١) الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت : تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها ، تحقيق : بشّار عواد معروف ، بيروت - دار الغرب الإسلامي ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م ، ١٠٩ : ٩ - ١١٠ .

(٢) ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، بيروت - دار الكتب العلمية ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، ٢٩ : ١٤ .

عندي مُبتدِع يزيد على المعتزلة»^(١). وهكذا لا يبقى أماننا من احتمال لفهم ما يعنيه ابنُ الجوزي بالفتنة التي خبطت عقائد النَّاس - حسب تعبيره - إلا ما جاء به الأشعريُّ من طريقةٍ في فهم مسائل العقيدة والدِّفاع عنها توشُّلاً بمنهج قائم على الحِججاج والاشتدلالِ العقليِّ والبُرهانِ المنطقيِّ .

لقد وصلت أوضاعُ المسلمين العامَّة في زمن الأشعريِّ إلى حالةٍ من الضَّعف والاختلالِ أصابت في العمقِ سُلطةَ الخلافةِ في بغداد، فنَجَمَ عن ذلك ظهورُ عدَّةِ دُوِيَّلاتٍ يسعى أصحابُها إلى ترسيخِ سُلطانهم وتوطيد شرعيَّتهم باشتغالِ رمزيَّةِ الخلافةِ جهداً مُستطاعهم وقدر إمكانهم^(٢). وصاحب ذلك بل سبقه - وربَّما عضَّده أيضاً - انقسامُ عقدي وتفرُّقُ فكري سادَه تنازُعٌ حادٌّ وتطاحنٌ شديدٌ بين أصحابِ المقالات والمذاهبِ المختلفة^(٣)، ممَّا صوَّره تصويرًا دقيقًا الأشعريُّ في كتاب «المقالات» والملطيُّ في كتاب «التنبيه»^(٤).

وقد أدَّى ذلك التفرُّقُ والتنازُعُ إلى حالةٍ من الاستقطابِ وخاصَّةً في تقرير مسائل الاعتقادِ، اشتقَّطابًا بلغ مداهُ ما بين نهجِ تأويليِّ جانحِ أسرفٍ في

(١) المرجع نفسه ١٥: ٣٤٠.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقيَّة حسين محمود ١: ٢٠. وانظر ما ذكره الطبري من أحداثٍ تتم عن ذلك، خاصَّةً في الجزءين التاسع والعاشر من تاريخه؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة - دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(٣) المرجع نفسه ٢٠-٢٧. وقارن بذلك: غرابية: أبو الحسن الأشعري، ١١-٥٩؛ الفيومي: شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري، ١١-٤٩.

(٤) الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت - المكتبة العصرية، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠م؛ الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد: كتاب التنبيه والرَّد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: ديد رينغ، بيروت - منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ٢٠٠٩م.

التعويل على العقل والركون إلى أحكامه والاعتداد بمقولاته ، وكان المعتزلة هم دُعائه وحاملي رايته ، ونهج ظاهري جامد أوغل في التمسك بحرفية التصوص وظواهرها وكان محدثه والمتولون له من انتسبوا إلى مذهب السلف من الحنابلة ومن نحا نحوهم من أصحاب الحديث من سئوا بالحشوية . وما بين النهجين مواقف تتفاوت قرباً وبعداً من هذا الطرف أو ذاك . ورُبما كانت مسألة «خَلَقِ الْقُرْآنَ» وما اتَّصل بها أو انبنى عليها من قول في صفة الكلام وغيرها من الصفات ، أكبر مظهر تجسدت فيه تلك الحالة من الاستقطاب والتدابير^(١) .

٢ - في سبيل التأليف والتركيب

ليس من شك في أن ذلك الانقسام كانت له آثار ومظاهر على مستوى الواقع في سلوك الأفراد والمجموعات وعلاقاتهم مما يمكن عدّه حالة من التترس أو « التتمرس » ينغلق فيها كل فريق أو مذهب على مقرراته ويسد كل منافذ التواصل مع مخالفيه ، وإن فُتحت لتلك المنافذ فإنما تُفتح من أجل دعاية كل فريق لما هو عليه بوصفه هو الحق الذي لا مندوحة من الخضوع إليه ، وما سواه إنما هو الباطل الذي لا نجاة بالبقاء عليه . وليس من شك أيضاً في أن مثل هذا الوضع لم يكن الأشعري ولا غيره ممن يهتهم حال الأمة ويشغلهم مستقبل جامعيتها الإسلامية ليستريح إليه ؛ فطريقة المعتزلة وما راموه من تأويل بلغ حدّ التعطيل قد تؤدي إلى التشرذم والدمار ، وطريقة الظاهرية والحشوية وما أشرفوا به من حرفية ورطوا بها في التشبيه قد تؤدي

(١) فهمي جدعان : المحنة : بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، عمان/ الأردن - دار الشروق للنشر والتوزيع ، ١٩٨٩م ، ١٩-٢٠ . هذا بالطبع إلى ما كان من وجود كبير لأصحاب الديانات والتحل الأخرى غير الإسلام بفرقها المختلفة وما كانوا يوردونه على المسلمين من اعتراضات وانتقادات تمش فروع الإسلام كما تمش أصوله . المرجع نفسه . ٢١-٢٣ .

إلى الجمود والانهيـار. وحرصاً على الملة وإشفاقاً على الأمة، انبرى الأشعريُّ بحثاً عن سبيل يزولُّ بها البينُ، ونهـج يرتفعُ به الشقاقُ، و«مذهب وسط يوحد القلوبَ ويعيد الوحدةَ إلى الصفوف مع احترام النَّصِّ والعقلِ معاً»^(١)، فيكون الإصلاحُ بين الفريقين «يارجاعهما عن تطرُفهما إلى الوسطِ العـدليِّ»^(٢).

ولم يكن هناك من طريقٍ لبلوغ ذلك المقصد الكبير إلا السعيُّ لإرساء قواعد تيسرُ التواصُلَ والتَّحاورَ والتَّفاهمَ، فيتحرَّرَ الجميـعُ من آصارِ التَّقليدِ، وتفتح الأذهانُ والقلوبُ على بصائرِ الوحي الهادي المسدِّدِ ونوافحِ العقلِ المهتدي المسدِّدِ، فلا يُضرب هذا بذاك ولا يُستغنى بذاك عن هذا. وإنما هو نهجٌ عدلٌ: يتلازم فيه الوحيُّ والعقلُ، ويتساند فيه النَّظَرُ والسَّمْعُ، ويتعاضدُ فيه التَّأويلُ والتَّسليمُ، وتتكاملُ فيه وتتضافرُ منافذُ الفهمِ ومسالكُ الإدراكِ ومداركُ العلمِ ومصادرُ المعرفة. وكأنَّما أدرك الأشعريُّ - بعد نظرٍ عميقٍ في مناشئ الاختلافِ بين المذاهب والفرق التي قامت في مجتمع المسلمين وفي عوامل تشعبِ الآراءِ وأسبابِ استفحالِ الشَّقاقِ والنِّزاعِ بين أتباعها - أنَّ أنسبَ المداخلِ إلى ذلك إنما هو أولاً أن يحصلَ التَّواضعُ بين المختلفين على أنَّه مهما كان من أمرٍ صيرورتهم «فِرْقاً مُتباينين وأحزاباً مُتشتتين»، فإنَّ هناك إطاراً واحداً «يجمعُهم ويشتملُ عليهم» هو الإسلامُ^(٣).

(١) غرابية: أبو الحسن الأشعري ٦٦.

(٢) من كلام الشيخ محمد زاهد الكوثري في تقديمه لكتاب ابن عساكر: تبين كذب المفتري ١٥ (نشرة القدسي). وانظر كذلك: مقدمات الإمام الكوثري، دمشق/ بيروت - دار الثريا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٤٤. وقارن بما في:

LOUIS GARDET & M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, pp. 54-55.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٣٤.

فإذا سلّموا بذلك واطمأنوا إليه - وهو ما يجب عليهم بحكم انتسابهم للإسلام - اقتضاهم الواجب التزام الدقة في وصف المذاهب ونقل المقالات، والإنصاف في التمييز بينها، والعدل في الحكم عليها. ذلك أنّ من الآفات التي أدت بالمسلمين إلى ما صاروا إليه الضعف في هذه الخصال المنهجية والخلقية في حياتهم غفلة أو عن هوى، وهو ما أعرب عنه الأشعري بقوله: « ورأيتُ النَّاسَ في حكاية ما يحكُون من ذكْرِ المقالاتِ، ويصنّفون في التحلِّ والذِّياتِ، من بين مُقَصِّرٍ فيما يحكيه، وغالطٍ فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين معتمدِ الكذب في الحكاية إرادة التشنيع على مَنْ يُخالفه، ومن تاركٍ للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين مَنْ يُضيفُ إلى قولٍ مُخالفه ما يظنُّ أنّ الحجةَ تلزمهم به. وليس هذا سبيلَ الرّبّانيين، ولا سبيلَ الفُطناء المُميزين»^(١). وهي الخصال ذاتها التي يُعبّر عنها تعبيرًا جامعيًا في عُرفنا الحاضر بالموضوعية والنزاهة، وهي ممّا لا بُدَّ منه لكلِّ طالب أو مُستشكِّل أو معترض، طالما كان توخّي الحقّ هو غاية الجميع.

وبقطع النظر عمّا إذا كان الأشعري فيما أُلّف من كتبٍ ورسائلٍ قد فعل ذلك من مُنطلقِ الجدَلِ مع مُخالفه والرّدِّ عليهم أو من مُنطلقِ الدّعوة والدّعاية لما كان يؤمّن به، وبصرفِ النظرِ أيضًا عن كون بعض رسائله موجّهًا إلى أفرادٍ أو مجموعاتٍ معينين أو غير معينين، فإنّ ذلك كلّه لا يعدو كونه أسبابًا ومناسباتٍ أتاحت له أن يُعبّر عمّا كان يعتلّ في نفسه من رؤى وينضح في عقله من أفكارٍ وآراءٍ في مواجهة الأوضاع الفكرية والعقدية والاجتماعية وحتى السياسية التي كانت سائدة في عصره، كما لا يعدو

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٣٣.

كونه حوافز له لأن يصوغ ما كان يراه حلاً مناسبة لما كانت تموج به تلك الأوضاع من تحدياتٍ وتثيره من مُشكلاتٍ تمشُّ وحدةَ المسلمين في عقيدتهم ومرجعيتهم حياتهم .

وهذا هو الموقفُ ذاته - أو قريبٌ منه - الذي وقفه الشافعيُّ يوم أن نهضَ لردِّمٍ - أو على الأقل تضييق - الفجوة التي كانت تشقُّ المسلمين في خصوصِ مداركِ أحكامِ الشريعة ومناهج الاجتهادِ فيها، كما سبق أن ذكرنا . وربّما كان هذا المشلكُ الذي اتّبعه الأشعريُّ والمقصد الذي توخّاه في التّأليفِ بين مذاهبٍ مُتدايرةٍ وتياراتٍ مُتنازعةٍ هو الذي مكّنه من أن يمدّد علمَ الكلامِ ودرسَ العقائد الإسلاميّةِ بمُنطلقاتٍ وآفاقٍ جديدةٍ للتّطورِ مادةً ومنهجاً^(١) . ولكنَّ مشلكَ الأشعريِّ التّألفيِّ هذا كان - فيما نحسب - أكثرَ حرجاً وأدعى للإشفاقِ من موقفِ الشافعيِّ، فقد كانت الأوضاعُ في عهده أكثرَ تعقيداً، والاستقطابُ أشدَّ جدّةً، والخرقُ أكثرَ اتساعاً .

إلا أن بعض الباحثين المحدثين قد رأوا أو تراءى لهم - كما ذكرنا في حاشية سابقة - أن الأشعريُّ يطالغنا بصورتين مُتقابلتين أو مُتعارضتين : الأولى صورة الأشعريِّ ذي التّزعة الظّاهريّة الجامدة والمنتسب إلى الإمام أحمد بن حنبلٍ وأهلِ الحديثِ، والحريص على التّقيّد بفهمِ التّصوّصِ حسبِ ظواهرها دون تأويلٍ، وهي الصّورة التي يعكسها - في نظرهم - كتاب « الإبانة » . أمّا الثّانية فهي صورةٌ رسمها له أتباعه من بعد - ومنهم الجويني - وفيها يقابلنا الأشعريُّ لا مجردَ تابعٍ لابن حنبلٍ، وإنّما بوصفه صاحبَ نهجٍ عقليٍّ خاصٍّ

(١) قارن في هذا :

يروم التوفيق أو التأليف بين طرفين متقابلين في أمهات المسائل العقديّة على نحوٍ وسطٍ يتجنّب إفراط المعتزلة وتفريط الحشويّة^(١). وهذا الاستنتاج أو الحكم خطأ وقع فيه أصحابه بسبب اقتصارهم على كتاب «الإبانة»، وعدم اطلاعهم على مؤلفات الأشعري الأخرى أو تجاهلهم إيّاها، ومنها «اللّمع» و«رسالة الحثّ على البحث»^(٢)، وكذلك عدم اطلاعهم على ما سطره ابنُ فُورَك في كتاب «المجرد» الذي سبق الكلام عليه. وفضلاً عن ذلك، فإنّ أصحاب هذا التّفدير وقعوا في خطأٍ منهجيٍّ وعلميٍّ آخر، وهو عدم أخذهم بعين الاعتبار للسياق الذي جرى فيه تأليفُ كتاب «الإبانة» كما نتيبته مما جرى بين الأشعري والبربهاري شيخ الحنابلة في بغداد، الأمر الذي يعني أنّ هذا الكتاب إنّما صُنّف في بداية تحوّل صاحبه عن الاعتزال. فكان ذلك منه على سبيل التّقرب إلى مَنْ كانت لهم السّطوة في عاصمة الخلافة واستنزال طائرهم، بإعلان أنّه سائرٌ في اعتقاده على نهج الإمام أحمد بن حنبل^(٣).

(١) انظر في ذلك مثلاً: Gardet et Anawati. *Introduction à la théologie Musulmane*, pp. 56-57.

(٢) انظر: غرابة: أبو الحسن الأشعري ١٣١-١٣٣.

- FRANK. "Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Theology", in *Proceedings of the VI th Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm, 1972) , p. 148 (note no. 2).

وقد نشرت هذه الدراسة بوصفها رقم ٨ في كتابه السابق الذكر: Early Islamic Theology : *The Mu'tazilites and al-Ash'ari*.

(٣) قارن ما ذكرناه بغرابة: أبو الحسن الأشعري ٧٣-٧٤. ومن المناسب أن نسوق ما قرره الدكتور غرابة تفسيراً لما حسبه هؤلاء الكتاب صورتين متعارضتين للأشعري حيث قال: «وللإجابة على [كذا، والصواب «عن»] ذلك نقول: إنّ الصّورتين للأشعري، وهما لا تعارض بينهما؛ فإن كون الأشعري من أتباع الإمام أحمد بن حنبل ﷺ وكونه يحاول جاهداً إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك، مع رده على المعتزلة والجهميّة في محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة، لا يعني أنّ أحمد بن حنبل كان مشبّهاً أو مجسّماً، وكذلك الأشعري حتى يتنافر مع الصّورة العقليّة الأخرى لمذهبه. فإنّ أحمد بن حنبل وكذلك =

وإذ ليس من غرض هذا البحث الغوص في تفاصيل القضايا الكلامية التي تناولها الأشعري في مختلف مُصنّفاته توضيحًا وتفرّيعًا أو نقضًا وإبرامًا، فإنّه لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ أفكاره وآراءه ومواقفه التي بثها وشرحها في تلك المصنّفات تنضوي جميعًا في إطارٍ منهجيّ وناظمٍ معرفيٍّ مُوحّدٍ، وأنّما يتفاوت الإعرابُ عن عناصر ذلك الإطار ومعالم ذلك الناظم وضوحًا وخفاءً حسب السياق الذي كُتب فيه كلّ واحد من تلك المصنّفات. وليس الاختلافُ الذي قد يلفتُه الباحثُ في بعض كتب الأشعريّ - تفاوتًا في ترتيب مسألتها وتكرارًا في سرد مادتها واختلافًا في نظم حُجّتها - بدليلٍ على عدم إحسانه التّأليف، كما حسب بعض الكُتّاب^(١). بل نرجّح أنّ ذلك أمرٌ قد

= الأشعري لم يقل بأنّ الله وجهًا ماديًا وبداً محسوسة، ولكنهما يقران في صراحة الإيمان بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض في مدلولها وتنزيه الله عن الصورة الحسية تنزيهاً قاطعاً. وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لا شك، ولذلك كان الأشعري دائماً يكرر قوله: له وجه وله يد بلا كيف، ومعنى ذلك نفْيُ الحسية قطعاً. وكل ما هنالك أن الأشعري في مبدأ تحوله - كما قلت - لجأ إلى رأي الشلّف، فكان أقرب إلى الإمام أحمد والشلّفتين من أمثاله، وحين استعاد توازنه الفكري، وربما حين شاهد مبالغة الحنابلة في التشبيه بعد موت الإمام أحمد، وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير تفويض ولا تنزيه، رأى أن يكون صريحاً أكثر في تحديد مذهبه العقلي على عادة المتكلمين. ولعل هذا هو السبب الذي حدا بابن حزم الظاهري إلى كراهته، كما حدا بالحنابلة المشبّهة إلى أن يلعنوا أتباعه. فإنّ الأشعري لم يترك عقيدة الإمام أحمد في التنزيه، ولكن أتباعه هم الذين تركوها، فحصل الخلاف بينهم وبينه. المرجع نفسه، ٧٤-٧٥. وانظر ما قاله في مقدمته لكتاب: «اللّع» في: الأشعري، الإمام أبو الحسن: كتاب اللّع في الرّد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابية، القاهرة - مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ٤-٨. وقارن بما جاء في: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين، بيروت - دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٥٦:٢-٥٧.

(١) Gardet et Anawati. Introduction à la Théologie Musulmane. pp. 147. هذا الحكم المستشرق الألماني هيلموت ريتير Helmut Ritter في مقدمة نشرته لكتاب «مقالات الإسلاميين»، معتمداً في ذلك على رواية أوردها ابنُ عسّاكر مفادها أن الأشعري «لم يكن =

اقتضته مناسبات التأليف وأغراضه، وطبيعة القضايا التي يتم تناولها، ومستويات أفهام المخاطبين ومراتب إدراكهم، وذلك أمرٌ يخرج عن مقامينَا هذا الخوض فيه، ولا يعزبُ عن فطنة القارئ الحصيف التنبه إليه .

ولتتابع تبين مسعى أبي الحسن في تمهيد أصول الحوار وإرساء قواعد المراجعة والتقى، تفرعاً عن الإطار المنهجي والخُلقي الذي مرَّ ذكره مُستخلصاً من النَّص الذي صُدِّر به كتاب «المقالات» . إنَّ الميل مع الهوى وتقليد الرؤساء رُكُونًا إلى سابق رأيٍ وعكوفًا على معتاد قولٍ - كما يؤكد الأشعري - هو الذي يُودي بأصحابه فيوقعهم في مخالفة البراهين، والإعراض عن الأدلة، وارتكاب المحالات الشرعية والعقلية، وحمل التُّصوص على غير محاملها الصحيحة، الأمر الذي ساق له أمثلة مما انجر إليه عددٌ من أصحابه السابقين من المُعْتَزَلِيَّة^(١) .

فالتقليد والميل مع الهوى يمنعان عقل الإنسان من مُراجعة ما استقرَّ عليه من مذهب، وإعادة النَّظَر فيما تقرَّر لديه من حُجَّة، وتقويم ما عهده من رأي، كما يحجبانه عن أن يفتح على ما لدى غيره : سماعًا لقوله، أو نظرًا في مذهبه، وتفهّمًا لحُجَّته، واعتراقًا بما قد يكون عليه من حقٍّ و صواب .

= من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع،، وذلك على عكس أستاذه أبي علي الجبائي الذي قبل عنه: إنه كان «صاحب تصنيف وقلم، إذا صنف يأتي بما أراد مستقصى». ابن عساكر: تبين كذب المفترى، ٩١ (نشرة القدسي)، و٩٨ (نشرة حجازي). وقد سائر عبد الرحمن بدوي هذا الرأي مستوعبًا إيَّاه بالتساؤل الآتي تعقيبًا على كلام طوبيل لميشيل آلار في هذا الشأن: «ثم من قال إنَّ الأشعري كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكرُّرًا أو اضطرابًا، خصوصًا وهو يتناول موضوعًا متشعبًا وهو اختلاف المسلمين في مسائل الكلام؟» بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٢٦. وانظر كلام آلار

موضوع التعليق في: Le Problème, pp. 61-72.

(١) انظر غرابة: مقدمة كتاب المُعَمِّع ٦-٧.

وبعبارة أخرى، إنّ التّقليد والميل مع الهوى يُوقعان صاحبهما في مأزقين اثنين، وهما الاستمراؤ على ما هو عليه من خطأ وباطل من جهة، والانجذاب عمّا عليه غيرُه من صوابٍ وحقٍّ من جهةٍ أخرى. ورحم الله مَنْ قال: « رأبي صوابٌ يحتملُ الخطأ، ورأيي غيري خطأً يحتملُ الصّواب »^(١).

ولئن كان هذا الذي قرّره الأشعريُّ بشأن ما يؤدّي إليه التّقليد والميل مع الهوى، قد جاء الكلام فيه على المغتزلة تخصيصًا، وذلك بين يدي تقريره لأصول عقائد السلف في كتاب « الإبانة » الذي سبق أن أبرزنا السّياق العامّ والخاصّ الذي الذي جرى فيه تصنيفه « كما أمكننا الوقوف عليه في حكاية البربهاري وما ذكره ابن الجوزي »، إلّا أنّ مقتضاه ينتهض أضلاً عامًا يشمل الجميع بمن فيهم الذين توجّه إليهم بالكتاب المذكور. فلا مجال للحوار بين المختلفين ولا إمكان للمراجعة والتّقّد والتّقويم ما لم نتخلع العقول من ربقة التّقليد، كما « انخلع » عقل الأشعري نفسه ممّا سبق أن أشربه من مقالات كبار شيوخه من المغتزلة، وما لم تتحرّر القلوب من إصر الهوى، فيحكي المرء مقالات الآخرين دون تقصير، ويعرض آراء المخالفين بما ينبغي من التّقصي دون تحريف، ولا يتزئد على أقوال الخصوم لإلزامهم بما لم يقولوه.

إنّ هذا النهج هو ما اجتهد الأشعري في السّير عليه وهو يعرض - في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » - ما نجم بين المسلمين من

(١) يُنسب هذا الكلام عادةً للشافعي، ولكن لم تتمكن من الوقوف على مصدر نقله ابتداءً. وهناك ما يؤيده حيث نقل عنه أنه قال: « ما ناظرْتُ أحدًا إلا قلت: اللهم أنجز الحقّ على قلبه ولسانه، فإن كان الحقّ معي أتبعني، وإن كان الحقّ معه أتبعته »؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل: إرشاد التّقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت - الدار المشلّفة ١٤٠٥ هـ - ١٤.

مذاهب في العقيدة وما تقرّر لدى كل فريق من آراءٍ ومقولاتٍ بقدرٍ عالٍ من التّزاهة والأمانة^(١)، قلّما يجد الباحث مثله في مصنّفاتٍ كثيرٍ من مؤرّخي الفرق الذين جاؤوا من بعده، بما فيهم بعضٌ من انتسب إليه^(٢). وحين يُؤكّد الأشعري أنّ غرضه هو تقرير ما كان عليه السّلف من «أهل الحقّ والسنة» من عقائد في مقابل من خالفهم من فرق المسلمين «كالمُرَجئة والمُعترلة والجهميّة» أو غيرهم من نخيل «كأهل الكتاب والبراهمة والمجوس»^(٣)، فإنّ ذلك عنده لا يكون بمجرد التقليد وإنّما باتّباع مسالك في الاستدلال وانتهاج طرائق في الاحتجاج تحترّم ما لجبل عليه الإنسان من ذكاء الفطرة وتطلب البرهان، بحيث لا يملك أيّ عاقلٍ غير مغلوبٍ على عقله إلّا التسليم لها والتّزول عند مقتضياتها. ولذلك تحتوي مقدّمة «رسالة إلى أهل النّغر» - التي ذكر فيها لسائله «جُملاً من الأصول مقرونةً بأطراف من الحجّاج»^(٤) - على وجوه من الاستدلال والحجّاج العقلي الذي يستمدُّ

(١) Gardet et Anawati. Introduction à la Théologie Musulmane, pp. 147. الفيومي: شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري ٣٦٥.

(٢) كما هو الحال مع عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» الذي تنخله نزعاً واضحة من التعصّب الممزوج بالشب والشخيرة والشّماتة إزاء الخصوم والمخالفين حتّى فيما لا يدخل في كسبهم وإرادتهم، كقوله في بعض المعتزلة من أتباع عمرو بن عبيد: «هؤلاء أتباع عمرو بن عبيد بن باب... وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلّا من أبناء السّبايا!» وقوله في الجاحظ: «هؤلاء [يعني الجاحظيّة] أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً!» عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا؛ بيروت - المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ١٢٠-١٧٥.

(٣) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٢، ٢٠؛ الأشعري: رسالة إلى أهل النّغر، ٣٢-٣٤.

(٤) الأشعري: رسالة إلى أهل النّغر ٣٣. يبدو أن القيمة العلمية والأهمية المنهجية للمقدمة =

مادته ويصوغ بيانه في دحض الباطل وبيان فساد أقوال المُبطلين وإثبات الحق ورفع أعلامه من آيات الكون الناطقة في الإنسان وما حوله، فضلاً عمّا ينطوي عليه الكتاب من الآيات الباهرة والحجج البالغة^(١).

وكاننا أدرك الأشعريّ عدم كفاية ما أودعه في مقدمة هذا الرسالة وما ساقه في ثنايا كتاب «اللّمع» من أدلّة على «صحة الججاج والنظر»، حيث «إن الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيل النظر ومجره مجرى نظيره»^(٢)، فاستشعر ضرورة أفراد هذا الجانب بمزيد بيان وتأكيّد، فصنّف من أجل ذلك «كتاب الحث على البحث» ليكفّف من غلواء طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، فرعموا أنّ الكلام في الجسم والعرض والشكوك والألوان والأنوان والجزء والطفرة وصفات الباري تعالى - بدعة وضلالة^(٣).

= الطويلة التي مهّد بها الأشعريّ لتقرير الواحد والخمسين إجمالاً أو أصلاً لأهل السنة والجماعة مما فات بعض الدارسين له رسالة الثغر، إذ لم يروا فيها إلا كونها «تجلي الموقف الشلفي لأبي الحسن الأشعري» كما قرر الجليند، أو كونها كتاباً «جامعاً لعقيدة الشلف، منظرًا لمعظم ما كان عليه الصدر الأول»، كما قال غيره. الأشعري: أصول عقيدة أهل السنة والجماعة المسماة برسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند، ٢٤؛ رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم/بيروت - مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ١١٠.

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ٣٥-٤٤ (نشرة الجليند)؛ وكذلك: اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (وفي آخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام)، تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١٥-١٨.

(٢) الأشعري: اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ١٧.

(٣) الأشعري: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٨٩ (تحقيق: الضناوي دون ذكر للمخطوط الذي اعتمد عليه، والراجع - بل الواضح - أنه اعتمد على نشرة حيدر آباد الآتي ذكرها). هذا وعلى الرغم من اشتهاار هذه الرسالة عند أغلب الذين كتبوا عن الأشعري =

وليس بعيداً أن هؤلاء الذين وصفهم الأشعري بهذا الوصف الذي لا يخلو من سُخرية، هم أنفسهم أصحاب الحديث والمنتسبون للإمام أحمد، الذين حاول أبو الحسن التقرّب منهم، وعلى رأسهم أبو محمّد البربهاري الذي سبق أن ذكرنا حكايته معه. فقد صنّف هذا الأخير رسالةً بعنوان «شرح كتاب السنّة»، قرّر فيها «أنّ الدّين إنّما هو التّقليد، والتّقليد لأصحاب رسول الله ﷺ. ومن قال: لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهميّ، ومن سكّت ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو جهميّ»، و«أنّه ليس في السنّة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال»، وأنّ «الكلام في الربّ تعالى محدث، وهو بدعة وضلالة»، وأنّه «لم تكن زندقة ولا كفر، ولا شكوك ولا بدعة، ولا ضلالة، ولا حيرة في الدّين إلّا من الكلام وأهل الكلام»، ليخلص إلى النّصيحة الأساسيّة الآتية حيث يقول: «وإذا أردت الاستقامة على الحقّ وطريق أهل السنّة قبلك، فاخذر الكلام وأصحاب الكلام، والجدال والمراء، والقياس، والمناظرة في الدّين، فإنّ استماعك منهم - وإن لم تقبل منهم -

= بالاسم الذي أتبته في هذه الحاشية، إلا أننا نميل إلى ما انتهى إليه في تحقيقها الباحث الأمريكي الألمي ريتشارد فرانك من ترجيح تسميتها بكتاب «الحث على البحث»، اعتماداً على عدد من المخطوطات، وعلى ما جاء في كتاب «الغنية في الكلام»، لأبي القاسم سلمان بن ناصر النيسابوري الأنصاري (المتوفى سنة ٥١٢هـ/ ١١١٨م)، فضلاً عن طبعها الأولى الصادرة عام ١٣٤٤هـ عن دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن بالهند. راجع لمزيد من التفاصيل في هذا دراسته النقدية والتحليلية الوافية لهذه الرسالة في:

Frank, Richard. *Al-Ash'ari's Kitab Al-Hathth 'Ala Al-Bahth*, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 18 (1988), pp. 83-94.

وقد أعيد نشر هذه الدراسة مع الترجمة الإنجليزية للرسالة جنباً إلى جنب مع الأصل العربي في كتابه سالف الذكر: *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*. وانظر ما أوردناه من كلام الأشعري في المرجع نفسه، ١٣٥. هذا ونحن نعتمد في النقل من هذه الرسالة على نسخة فرانك، مع الإحالة على ما يقابلها من نسخة الضناوي لكونها متاحةً لأكثر القراء.

يقدحُ الشُّبْكَ في القلبِ ، وكفى به قبولاً فتهلك ، وما كانت قَطُّ زندقَةً ولا بدعةً ولا هوى ولا ضلالةً إلا من الكلام»^(١) .

وقد اعترض هؤلاء المقلدة على سلوك طريق النظر والبحث في أصول الدين والخوض في الكلام على المسائل المذكورة ونسبوا مَنْ فعل ذلك إلى البدعة والضلال ، بناءً على اعتبارين رئيسين : الأول أن ذلك لو كان « هدى ورشداً لتكلم فيه النبي عليه السلام وخلفاؤه وأصحابه » . والثاني أن « النبي لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه في أمور الدين وبيته بياناً شافياً ولم يترك لأحد من بعده مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم » . وترتب الطائفة المذكورة على هاتين المقدمتين النتيجة الآتية : بما أنه لم يرو عن الرسول - عليه السلام - الكلام في شيء من تلك الأمور ، فإن هذا يفيدنا علماً بأن « الكلام فيه بدعةٌ والبحث عنه ضلالةٌ ؛ لأنه لو كان فيه خيرٌ لما فات النبي ﷺ وأصحابه وتكلموا فيه » . وتفسير ذلك عندهم أنه لا يخلو من احتمالين : إما أن النبي ﷺ وأصحابه علموا تلك الأشياء فسكتوا عنها ، أو لم يعلموها . فإن كانوا علموها ولم يتكلموا فيها ، فإنه يسع مَنْ جاء بعدهم من المسلمين الشكوت عنها وترك الخوض فيها . وإن كانوا لم يعلموها ، فإنه يسع غيرهم أيضاً الجهل بها ؛ إذ لو كانت من الدين لم يجهلوا . وكيفما كان الحال ، و« على كلا الوجهين : الكلام فيه بدعةٌ والخوض فيه ضلالةٌ » . تلك هي جملة ما تمسك به أولئك المقلدة « في ترك النظر في الأصول »^(٢) .

(١) انظر نص الرسالة المذكورة كما أورده الفراء : طبقات الحنابلة ٣: ٣٨-٧٦ . هذا ويجدر التنبيه إلى أن هناك من شكك في نسبة هذه الرسالة للبرهاري من منطلق سياسي واضح بناءً على ما فيها من قرارات تدعو إلى طاعة الحكام وعدم معارضتهم . وقد اطلعت في هذا الصدد على كتاب نُشر على الشبكة الإلكترونية الدولية بعنوان « فتح الباري نسبة كتاب شرح المشنة للبرهاري » لكاتب سُمي نفسه « ليث مكة » .

(٢) الأشعري : الحث على البحث ١٣٥-١٣٦؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٠ .

والجواب عن هذه الاعتراضات - كما يقرّر أبو الحسن - يكون من ثلاثة أوجه: أولها - وهو جواب جدليّ - أن يُقلّب الأمر عليهم بأنّه ما دام أنّ الرّسول عليه السلام لم يُرو عنه أنّه قال: «من بحث عن ذلك وتكلّم فيه فاجعلوه مُبتدعاً ضالّاً»، فإنّه يلزم هؤلاء المنكرين أن يكونوا «مُبتدعاً ضالّاً» بتضليلهم «من لم يضلّه النبيّ ﷺ» وبكلامهم في شيء لم يتكلّم فيه.

والوجه الثاني - وهو تأصيلي - أنّ النبيّ ﷺ لم يجهل شيئاً من الأشياء التي اعترضوا على البحث فيها «من الكلام في الجسم والعرض والحركة والشكون والجزء والطّرفة، وإن لم يتكلّم في كلّ أحد من ذلك معيّنًا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة»^(١). ومع ذلك فإنّ هذه الأشياء - كما ينبّه الأشعريّ - «معيّنة أصولها، موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة»^(٢). ثمّ يسوق نماذج من أساليب القرآن الكريم وحججه في إثبات قضايا التوحيد والحدوث والبعث والعدل وغيرها من المسائل التي استنبط منها العلماء وبنوا عليها كثيرًا من أدلّتهم ومناهج حجّاجهم كالتّمانع والجواز والإلحاق والمناقضة مما هو مركز في فطرة العقول^(٣).

أمّا الوجه الثالث للجواب فهو تاريخيّ، ومؤداه أنّ الأمور التي جرى الاعتراض عليها «قد علمها النبيّ عليه السلام ولم يجهل شيئاً منها مفصلاً، غير أنّها لم تحدث في أيامه معيّنة فيتكلّم فيها أو لا يتكلّم فيها، وإن كانت

(١) الأشعري: الحثّ على البحث ١٣٦-١٣٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٠-٩١.

(٢) الأشعري: الحثّ على البحث ١٣٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩١.

(٣) الأشعري: الحثّ على البحث ١٣٧-١٤٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩١-٩٥.

أصولها موجودة في الكتاب والسنة»^(١). والشأن فيها إنما هو الشأن فيما جرى فيه نظرُ علماء الشريعة وبحثهم من فروع الفقه ومسائل الحلال والحرام التي «وإن لم يكن في كل واحدة منها نصٌّ عن النبي عليه السلام، فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نصٌّ من كتاب الله أو سنة نبيه عليه السلام باجتهادهم»، بحيث تَسْتَنِي لهم ردُّ «أحكام حوادث الفروع» إلى «أصول الشريعة»^(٢). وكذلك «الحوادث التي تحدث في الأصول»، أي ما يتعلّق بأصول الاعتقاد، «من تعيين مسائل، فينبغي لكل مسلم عاقل أن يردَّ حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك؛ لأنَّ حكم مسائل الشرع التي طريقها السَّمْعُ أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السَّمْعُ، وحكم مسائل العقليات أن تُردَّ إلى [بدائه] المحسوسات والضروريات ليُرَدَّ كلُّ شيء من ذلك إلى بابه»^(٣).

إنَّ ما يبدو أنَّ الأشعريَّ يسعى إلى بيانه بما سبق عرضه هو أنَّ الإسلام في مضمره من القرآن والسنة لم يكن مسلكه في التعليم والإرشاد والدعوة أن يضع بين يدي الإنسان قائمةً جامعةً مانعةً لجزئيات المسائل وتفصيلها في شأن عقائد الإيمان وأحكام الشريعة وقيم الأخلاق، بحيث لا يكون له إلا أن يتلقَّها فيحفظها، ثم يتحمَّلها فيعمل بمقتضاها على نحو من آية لا مكان فيها

(١) الأشعري: الحث على البحث ١٤٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٥.

(٢) الأشعري: الحث على البحث ١٤٨؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٥. وانظر تفصيلاً لهذه القاعدة وما يتفرَّع عنها في: ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٢٨٢-٣١٠. وراجع عرضاً تحليلياً لمعاني البحث والنظر والدليل والدلالة وما يتصل

بها عند الإمام الأشعري في: Gimaret. La Doctrine d'al-Ash'ari, pp. 171-191.

(٣) الأشعري: كتاب الحث على البحث ١٤٨؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٦. وما بين الحاصرتين زيادة من الباحث، إذ ألفينا في النشرتين اضطراباً لا يرتفع إلا به.

لنظير العقلِ وجَوْلَانِ الْفِكْرِ . وَإِنَّمَا شَأْنُ الْقُرْآنِ وَنَهْجُ مُبْلَغِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَنْبُهَا عَقْلَ الْإِنْسَانِ وَيَسْتَجِيشًا فِكْرَهُ وَيَفْتَحًا ذِهْنَهُ وَيُحْفَرًا مَدَارَكَهُ إِلَى آفَاقٍ مِنَ النَّظْرِ وَمَسَالِكٍ فِي الْاِحْتِجَاجِ وَطَرَائِقٍ فِي الْاِسْتِدْلَالِ وَصُورٍ مِنَ الْبُرْهَانِ تَشْتَوِعُ مَا شَرَعَهُ الْقُرْآنُ وَيَبَيِّنُهُ الرَّسُولُ ﷺ مِنْ مَسَائِلَ عَقْدِيَّةٍ وَأَحْكَامٍ تَشْرِيْعِيَّةٍ وَقِيَمٍ خُلُقِيَّةٍ هِيَ بِمِثَابَةِ الْأُمَّةِ أَوْ الْمَرْجِعِ الَّذِي عَلَى الْمُسْلِمِ - فَرْدًا وَجَمَاعَةً - أَنْ يَسْتَنْدَ إِلَيْهِ وَيُنْسَجَ عَلَى مَنَوَالِهِ وَيُفَرِّغَ عَلَى مُقَرَّرَاتِهِ مَا بِهِ يِعَالِجُ مَا يِعْتَرِضُهُ مِنْ قَضَايَا الْفِكْرِ وَالْعَقِيدَةِ وَنَوَازِلِ الْعَمَلِ وَالشُّلُوكِ وَمَشْكَالَاتِ الْحَيَاةِ وَطَوَارِيئِ الزَّمَنِ .

وَلَنْ يَتَهَيَّأَ لَهُ ذَلِكَ بِوَسْطَةِ الْاِحْتِهَادِ الْمُسْتَمِرِّ الَّذِي يَتَوَخَّى هَدْيَ الدِّينِ وَبِصَائِرِهِ فِيمَا جَلَّ وَدَقَّ مِنْ شُؤُونِهِ ، فَبِذَلِكَ يَرُدُّ مُتَغْيِرَاتِ الْحَيَاةِ وَصُرُوفَ الزَّمَنِ وَحَادِثَاتِ الْأَوْضَاعِ إِلَى ثَوَابِتِ الْعَقِيدَةِ وَأُصُولِهَا وَقَوَاعِدِ التَّشْرِيْعِ وَمَقَاصِدِهِ وَجَوَامِعِ الْأَخْلَاقِ وَرَوَاسِخِهَا ، مِمَّا تَأَصَّلَ فِي الْقُرْآنِ وَتَفَصَّلَ فِي السُّنَّةِ « حَسَبَ عِبَارَةِ الْإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ »^(١) ، وَجَاءَ مُتَنَاسِبًا مَعَ مَا هُوَ مَرْكُوزٌ فِي فِطْرَةِ الْبَشَرِ مِنْ أُصُولٍ « خَلَقَ اللَّهُ عَلَيْهَا الْإِنْسَانَ الْمَخْلُوقَ لِعِمْرَانِ الْعَالَمِ »^(٢) .

وَقَدْ عَبَّرَ عَنْ قَرِيبٍ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي سِيَاقِ رَدِّهِ عَلَى أَوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْكَرُوا عَلَى الْعُلَمَاءِ - كَالْأَشْعَرِيِّ وَغَيْرِهِ - تَعْوِيلَهُمْ عَلَى أُدْلَةٍ الْعُقُولِ بِكَلَامٍ يَحْسُنُ جَلْبَهُ هُنَا . فَبَعْدَ أَنْ أَكَّدَ كَوْنَ الْقُرْآنِ هُوَ « مِفْتَاحُ الْمَعَارِفِ وَمَعْدَنُ الْأَدْلَةِ » ، قَرَّرَ أَنَّ « الْأَدْلَةَ الْعَقْلِيَّةَ وَقَعَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مُخْتَصِرَةً بِالْفَصَاحَةِ ، مَشَارًا إِلَيْهَا بِالْبَلَاغَةِ ، مَذْكَورًا فِي مَسَاقِهَا الْأُصُولِ دُونَ التَّوَابِعِ وَالْمَتَعَلِّقَاتِ مِنَ الْفُرُوعِ ، فَكَمَّلَ الْعُلَمَاءُ ذَلِكَ الْاِحْتِصَارَ ، وَعَبَّرُوا عَنْ

(١) الشَّاطِبِيُّ ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُوسَى اللَّخْمِيُّ الْفِرْنَاطِيُّ : الْمَوَاقِفَاتُ فِي أُصُولِ الشَّرِيعَةِ ، تَحْقِيقٌ : عِبْدُ اللَّهِ دِرَازٌ ، بَيْرُوتَ - دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ ، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م ، ٤ : ٢٠ .

(٢) ابْنُ عَاشُورٍ ، مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ : مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، تَحْقِيقٌ : مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ الْمِيسَاوِي ، عُمَّانَ - دَارُ النَّفَائِسِ ، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م ، ٢٦٤ .

تلك الإشارة بتتمة البيان ، واستوفوا الفُرُوعَ والمتعلقات بالإيراد . ولذلك فإنَّ العلماء الذين عوَّلوا على أدلَّة العُقُولِ « أرادوا أن يُبصِّروا الملحدة ، ويُعرِّفوا المبتدعة أنْ مُجرَّد العُقُولِ التي يدَّعونها لأنفسهم ويعتقدون أنَّها معيارهم ، لاحظْ لهم فيها ، وزادوا ألفاظًا حرَّروها بينهم وساقوها في سبيلهم ، قصدًا للتقريب ، ومُشاركة لهم في ذلك من منازعتهم ، حتَّى يتبيَّن لهم أنَّه كيف دارت الحال معهم من كلامهم بمثقُولٍ أو مَعقُولٍ ، فإنَّهم فيه على غير تحصيل »^(١) .

وبعبارة أخرى : إنَّ القرآنَ نفسه هو الذي أسَّس مشروعِيَّة النظرِ العقليِّ والحِجَاجِ القَائِمِ على الأدلَّةِ والبراهين ، وإلَّا فلا معنى لما تواتر فيه من الدَّعوة للتدبُّرِ والتفكُّرِ والنَّظَرِ واعتماد الحُجَّةِ والبرهانِ ، وما توارَدَ فيه من نعي على أولئك الذين أعرضوا عن ذلك ورَكَنوا إلى التقليدِ فعمَّطوا ما آتاهم الله من وسائلِ المعرفةِ والإدراكِ « من سمعَ وبصرَ وفؤادَ » ، ولم يعقلوا الدلائلَ المبيِّنة في الكتابِ المنظورِ فضلًا عن تلك المقرَّرة في الكتابِ المشطورِ ، فكان حالهم حال الأنعامِ بل هم أضلُّ^(٢) .

(١) ابن العربي المعافري الإشبيلي ، أبو بكر محمد بن عبد الله : قانون التأويل ، تحقيق : محمد الشليماني ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٠م ، ١٧٦-١٧٧ . وبناءً على ذلك عمَّد الغزالي إلى استخراج ما سُمِّاه الموازين الخمسة « التي أنزلها في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها » ، وهي تلخص في ثلاثة موازين أساسية هي ميزان التلازم وميزان التعاند وميزان التعادل (الذي يتكون من ثلاثة موازين فرعية : أكبر وأوسط وأصغر) . انظر في ذلك : « القسطاس المستقيم » ، ٨-٢٤ (ضمن كتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي) . وانظر تحليلًا لمغزى هذه الرسالة في تأسيس منطق قرآني في : محمد مهراڤ : المنطق والموازين القرآنية : قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي ، القاهرة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م .

(٢) انظر للمزيد من التوسع في هذا الشأن : عباس محمود العقاد : التفكير ضرورة إسلامية ، القاهرة - دار الهلال ، ١٩٨٨م ؛ فاطمة إسماعيل : القرآن والنظر العقلي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن ، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م .

ويستند هذا الفهم لمراد الأشعري إلى ما نقرأ له في كُتُب: «اللمع» و«الحث» و«الثغر» من تأكيد متواتر لهذه المعاني. ويستوقفنا بصورة خاصة ما تزخر به مقدمة الرسالة الأخيرة من استعمال ألفاظ وعبارات وذكر لشواهد وظواهر تتحد في الدلالة على ما ذكرنا. فبعد أن رسم أبو الحسن خريطة عامة للأديان والتحل والملل التي كانت سائدة حين بعث الله محمدًا ﷺ إلى سائر العالمين، وهم أحزاب متشتتون وفرق متباينون^(١)؛ يبين الطريقة التي سلكها القرآن والرَسُولُ عليه السلام في دعوة الناس حيث نبههم جميعًا على حدوثهم «بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات»، ودعاهم إلى «توحيد المُحدث لهم»، ويبيّن لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته. فكان من مقتضى ذلك أن أوضح لهم «أن كل متغيّر [بما في ذلك الإنسان] لا يكون قديمًا، وذلك أن تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيّره، وكونه قديمًا ينفي تلك الحال»، فدل ذلك على أن حصوله على هيئات متغيرة تكون ثم تُعدم - دليل على حدوثه؛ «إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه»^(٢).

وهكذا يمضي الأشعري في صوغ الحجج العقلية المُستقاة ممّا في ظواهر الكون - بدءًا من الإنسان - من مظاهر التنوع والتعدد والاختلاف والحركة والنظام والاتساق الدالة على وجوه الحكمة والقصد والتدبير والعناية، الأمر الذي ينفي احتمال قيامها بذاتها، فضلًا عن قيام الشركة فيمن

(١) ما بين كتابي وفلسفي وبرهني ودهري وثوي ومجوسي وصاحب صنم، أصاب عقائدهم الانحراف، وتشعبت بعقولهم الأباطيل، ولفتتهم الحيرة، وأعشى أبصارهم الضلال. الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٣٦-١٣٩ (نشرة الجنيدي).

(٢) المصدر نفسه ١٤٠-١٤٤.

أحدثها ودبّرهما. ولذلك قرّر القرآن أنّ في ذلك كله: ﴿لَأَيَّتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، و«نبتّه تعالى خلقه على أنّه واحد بأنساق أفعاله وترتيبها وأنّه تعالى لا شريك له فيها - بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢٢]». ووجه الاستدلال في الآية - كما يبيّن الأشعري - أنّه «لو كان [كذا، والأوّل: كانا] إلهين ما اتّسق أمرهما على نظام، ولا يتمّ على إحكام، وكان لا بُدّ أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما عند التّمانع في الأفعال والقُدرة على ذلك، وذلك أنّ كلّ واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدرُ عليه الآخرُ على طريق التبدّل من فعل الآخر، أو لا يكون كلّ واحد منهما قادرًا على ذلك... فإنّ كان كلّ واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدرُ عليه الآخرُ بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كلّ واحد منهما ما يقدرُ عليه الآخرُ إلاّ بترك الآخر له. وإذا كان كلّ واحد منهما لا يفعل إلاّ بترك الآخر له، جاز أن يُمنع كلّ واحد منهما صاحبه من ذلك، ومنّ يجوز أن يُمنع ولا يفعل إلاّ بترك غيره له فهو مُدبّرٌ عاجزٌ. وإنّ كان كلّ واحد منهما لا يقدرُ على فعلٍ مثل مقدور الآخر بدلًا منه، وجب عجزهما وحدث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلها ولا ربًّا»^(١).

وإنّما سُقنا هذا النّصّ على طوله شاهدًا على ما سبق ذكره من أنّ القرآن الذي خاطب العقل هو الذي أرشد هذا العقل إلى وجوه الاستدلال التي فوّع عليها العلماء وعلى مئوالياّ نسجوا، فعبروا عن إشارات القرآن «بتتمّة البيان واشتوفوا الفروع والمتعلّقات بالإيراد» - كما قال ابن العربي - ولا يفوتنا أنّ نُبّه هنا إلى ظاهرة ذات دلالة كبيرة في مقدّمة «رسالة الثغر» التي كُتبت - كما سبق أن بيّنا - لتقرير ما أجمع عليه السلف من مسائل الاعتقاد، والتي لا

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٥٦-١٥٧. وانظر غُرابة: مقدّمة كتاب التّمع ٢٠-٢٥.

يخفي أنها ردّ على من خالف نهج السلف من « الفلاسفة ومن أتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع »^(١). هذه الظاهرة هي ورود كلمات مثل: نيه، ودل، وحجة، ودلالة، وبحث، ونظر، وأدلة، ومشتقات بعضها قريباً من خمسين مرة، فضلاً عن لفظ العقل. وتتجلى أهمية ورود مثل هذه الكلمات في مقدمة الرسالة المذكورة في كون عقائد السلف التي قررها الأشعري فيها ليس طريقها مجرد النقل والتقليد، وإنما الدلائل والحجج التي تفنّع العقول وتلج الصدور^(٢).

وإذا أمكن عدّ ما جاء به الأشعري من نهج في تفهّم مسائل العقائد وعرضها والاحتجاج لها - محاولة لإعادة توجيه « المادة العقلية » التي كانت سائدة في مدرسة الاعتزال لصالح « الاعتقاد السلفي » وتوسطاً بين مسلكي التجسيم والتعطيل وما ارتبط بهما من نزعات ظاهرية جامدة وأخرى تأويلية جانحة، فإنه يمكن - تبعاً لذلك - النّظر إليه على أنه قد وضع المهاد « لاستمرارية النسق العقدي السلفي »، وقد تم تأسيسه على المدارك العقلية، فضلاً عن المدارك الثقيلة، ممّا سيكون موضع تنقيح وتهذيب وتوسيع وتبسيط من قبل أمثال القاضي أبي الطيب الباقلاني وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني^(٣). وسيخضع ذلكم المهاد لمزيد تنظير وتأصيل على يدي أمثال

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل النغر ١٩١.

(٢) انظر تحليلاً مفيداً لهذه الظاهرة في اتصال مع ما قرره الأشعري في الإبانة والألمع والحث على البحث في:

FRANK, RICHARD: *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari*, Le - Muséon 104, Louvain, 1991, pp. 142-177.

وقد أعيد نشر هذه الدراسة في كتاب: Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari.

(٣) حمو النقاري: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، بيروت - الدار =

الغزالي وابن العربي والرَّازِي ، ليستويَ بذلك فهُم معادلةُ الظَّاهِرِ والباطنِ في نُصوصِ الوحيِ على أساسِ مُتوازنٍ من مِغيارِ التَّقديسِ وقانونِ التَّأويلِ وسننِ اللُّغةِ ومحامِلِها ومُدركاتِ العِقلِ ، « كَلَامًا عَقْلَانِيًّا » « ازدوج فيه العِقلُ والسَّمعُ ، واضطَحَبَ فيه الرأْيُ والشَّرْعُ » ، « فلا هو تَصَرَّفَ بِمَحْضِ العُقُولِ بحيثُ لا يتلقَّاهُ الشَّرْعُ بالقَبولِ ، ولا هو مَبْنِيٌّ على محْضِ التَّقْلِيدِ الَّذِي لا يَشْهَدُ له العِقلُ بالتَّأييدِ والتَّسديدِ »^(١) .

وهكذا يَكُونُ الأشعريُّ قد أعادَ صِياغةَ علمِ الكَلَامِ - الَّذِي تطوَّحَتْ بهِ منازِعُ الفرقِ والتَّيَّارَاتِ المُتَنابِذَةِ بينِ سوءِ الاستِخدامِ والجفَاءِ والتُّكرانِ - بما يَتَّفِقُ والتَّعريفِ الَّذِي وضعه له عصرُهُ الحَكِيمُ أبو نصر الفارابيُّ (٢٦٠ هـ / ٨٧٤م - ٣٣٩ هـ / ٩٥٠م) حيثُ قال : « وصناعتُ الكَلَامِ يَقتَدِرُ بها الإنسانُ على نُصرةِ الآراءِ والأفْعَالِ المُخدُودَةِ التي صرَّحَ بها واضعُ المِلَّةِ ، وتزيفُ ما

= العربية للعلوم ناشرون ، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م ، ١٣١ .

(١) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد : المستصفى من علم الأصول ، تحقيق : محمد سليمان الأشقر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م ، ١ : ٣٣ . ولئن كنَّا غيرَ غافلين عن السياقِ المِباشِرِ الَّذِي صدر فيه هذا القولُ عن الغزالي ، ألا وهو الكَلَامُ على أصولِ الفقه ، إلا أن مغزاهِ النظريِّ وقيمتهِ المنهجيةِ غيرَ منحسرينِ في دائرةِ هذا العلمِ . فعبر « قانونِ التَّأويلِ » وهِ فِصلِ التفرقةِ بينِ الإسلامِ والزندقةِ ؛ له مجموعةُ رسائلِ الإمامِ الغزاليِّ ، بيروت - دارِ الكتبِ العلميةِ ، بدونِ تاريخٍ ؛ وهِ قانونِ التَّأويلِ « لأبي بكرِ ابنِ العربيِّ ؛ وهِ أساسُ التَّقديسِ » لفخرِ الدينِ الرَّازِيِّ ، تحقيقُ : أحمدُ حجازي السقا ، القاهرة - مكتبةُ الكلياتِ الأزهريةِ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م . وغيرها مما جرى مجراها في الدوائرِ المختلفةِ للعلومِ الإسلاميةِ تكاملتِ منهجيةً كليةً في التعاملِ مع نصوصِ الشَّرْعِ ودركِ حقائقه ومقرراته في مسائلِ العقيدةِ وأحكامِ الشريعةِ صارتِ إطارًا ناظمًا للفكرِ العقديِّ والاجتهادِ التشريعيِّ لِقِطَاعِ واسعٍ - إن لم يكنِ الأوسعِ - من علماءِ المسلمينِ . راجع عرضًا وتحليلًا لبعضِ أبعادِ تلكِ المنهجيةِ في : بوهراوة ، سعيد : « قانونِ التَّأويلِ عندِ الغزاليِّ وابنِ العربيِّ وابنِ رشدِ الحفِيدِ » ، التَّجديدِ (مجلةٌ نصفِ سنويةٌ محكمةٌ تصدرها الجامعةُ الإسلاميةُ العالميةُ ماليزيا) ، المجلدُ ١٢ ، العددُ ٢٣ ، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨م ، ١١-٤٧ .

خالفها بالأقوال»^(١). وزاده ضبطاً وتحديداً ابنُ خلدون - مُنظر العمران البشري والاجتماع الإنساني - إذ عرّف علم الكلام بأنه «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(٢).

قواعد منهجية وآداب خُلقيّة في الحوار والمراجعة والتقيّد:

ذلكم ما تبدّى لنا من إطارٍ تأصيليٍّ كُلّيٍّ لمشروعيةٍ - بل ضرورةٍ - البحث والنظر والمراجعة، كما بثّ عناصره الإمام الأشعريّ جدالاً بالحُسن مع من انتصبوا لإنكارها، سواءً في ذلك الذين امتطوا صهوة العقل، أو الذين ركّثوا إلى ظواهر التّقليل. وإذا كان الأوائل يكفي في إقامة الحُجّة عليهم أن يُبيّن لهم أنّه كيف دارت الحال معهم من كلامهم بمنقولٍ أو مققولٍ، فإنّهم فيه على غير تحصيلٍ - حسب عبارة ابن العربي - فإنّ الأواخر «الذين يُسوِّغون موقفهم باسم السلف والسنة» يلزمهم - إن هم لجّوا في عنادهم وإنكارهم - أن يكون ما صنّعه العلماء من قبل كمالك وأبي حنيفة والشافعي والثوري من الكلام في التّدوير والوصايا والعتق وغيرها من مسائل الفقه من باب الابتداع في الدين، فيكونون بذلك «مبتدعةً ضلّالاً؛ إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ﷺ، وقالوا ما لم يقله نصّاً بعينه، وصنّفوا ما لم يصنّفه النبي ﷺ»^(٣).

ولا يكتفي الأشعريّ بإرساء هذا الإطار الأساسي الكُلّيّ للتّعاطي مع

(١) الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، نشرة بعناية علي بوملحم، بيروت - دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦م ٨٦.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، نشرة بعناية درويش الجويدي، بيروت - المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م ٤٢٩.

(٣) الأشعري: كتاب الحث على البحث ٤١٥٢ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٨.

المسائل التي تعرَّض للمسلمين في شأن العقيدة مما ينفسح فيه المجال للاجتهاد والاختلاف، فيتطلب التسالمُ حوله البحث والحوار والمناظرة، بل يمدنا بجملة من القواعد المنهجية والآداب الخلقية التي لا غنى عنها للمختلفين المتناظرين والفرقائ المتجادلين إن كانوا بالفعل تاركين للتقليد يتوخون وجه الصواب ويرومون نُشدان الحق، لا مُجرَّد المغالبة وإحراج الخصم. ومن تلك القواعد الابتداء « بالنظر في الأصول قبل الفروع » وعدم مُجاورتها « إلا بعد إحكامها »، ذلك أن « الباني على أضل لا يعلّمه مغرور ». ومن زعم من أهل التقليد أنه لا يجب أن يستعمل ذلك خوفاً من دخول الحيرة عليه عند النظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنصارى والكفرة أن يثبتوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا، وهذا إباحة للكفر^(١).

ومنها الابتداء « بالنظر في العقلات؛ لأنها الأضل والسمعيات فرع، والأضل أول والفرع ثان. والواجب إحكام الأول قبل الثاني، فإذا فرغ ممّا يوجبه العقل عرض ما حصل له على السمع^(٢). وإذا كانت هذه القاعدة ممّا قد يُعرض عليه من بعض المسلمين، فإن أهميتها في الحوار والجدال مع غير المسلمين ممّا لا يسع أحداً التردّد فيه. ذلك أن خطاب الوحي للناس إنما هو في جوهره وحقيقته، خطاب قائم على ما تدركه فطرُ العقول من الدلائل المركوزة فيها والحجج المنطوية في آيات القرآن الكريم والآيات

(١) ابن قوزك: مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه. ومرجعية العقل وكون العقلات أصلاً والسمعيات فرعاً بالنسبة إليها هي - كما سيفصل الجويني والغزالي وغيرهما لاحقاً - أنه بقوانين العقل وحججه يمكن أن يُستدل على حدوث العالم وافتقاره إلى موجد له متميز عن الحوادث، وبها كذلك يُوصل إلى معرفة جواز النبوة وإلى العرف على صدق الأنبياء ودرك معجزاتهم وما تنطوي عليه من دلائل صدقهم وتمييزهم عن مدعي النبوة. انظر مثلاً: الغزالي: المستصفى ١: ٣٧.

المبثوثة في الأنفس والآفاق، بحيث يتصافر جميعها على الشهادة بما جاء به ذلك الخطاب من الحق والهدى، فتشرح له القلوب وتذعن له النفوس.

وتتصل بذلك وتكمله قاعدة مهمة يقررها الأشعري، وهي كون الدلالة والبيّنة في البحث والمناظرة مطلوبة من المدّعي المنكر كما هي مطلوبة من المقيّم المثبت. وبيان ذلك أن كلاً منهما يعتقد أن قوله حق، وأنه محق، وأن مخالفة مبطل، « وهذه دعوى لا بُدَّ أن يكونَ عليها حُجَّةٌ ودلالةٌ »، فلو لم يكن كذلك - أي ضرورة إقامة الحجة من الطرفين - « لبطلت المطالبات بالدلالة والحجج، ولأمكن كل خصم أن يُزيل الحجة عن نفسه بأن يجعل دعواه إنكاراً فيزيل البيّنة عن نفسه»^(١). فلا مجال لإلقاء الدعاوى والسعي لإفحام المخالف استناداً إلى غير سلطان الحجج والبراهين والدلائل التي تضمّد في الامتحان والبحث فتقنع بها العقول السليمة وتقبلها النفوس القويمة، وإلا فيمكن لأي من كان أن يدّعي ما شاء وأن يتذرّع لإفحام الغير بأي وسيلة شاء!

أما الآداب التي أكد الأشعري وجوب التحلي بها في البحث والمناظرة، فمنها « تجنّب الجِدَّة والضُّجر والغضب والإفراط »، ومنها الإقبال على الخصم وعدم الإعراض عنه. ومنها الحذر « من اشتغاف الخصم والاستهزاء به كائناً من كان، ومنها معرفة رتبة من يناظره، ومنها الصبر للسائل حتى يفرغ من سؤاله محالاً كان أو صحيحاً »، والصبر « للمجيب كائناً من كان حتى يفرغ من جوابه وإن كان كالوشواس الذي لا يفهم، وأن يكون إفساده وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه إلى آخره»^(٢). ولا بُدَّ من تدبير كلام

(١) ابن فورك: مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه ٣١٧-٣١٨.

الْحَضْمِ وَالتَّفَكُّرِ فِيهِ ، « فَإِنَّ كَانَ صَحِيحًا فَلَيْسَ إِلَّا التَّسْلِيمَ ، فَإِنَّ الْأَنْفَةَ مِنْ قَبُولِ الْحَقِّ إِذَا وَرَدَ جَهْلٌ وَبَاطِلٌ . وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْكَلَامُ مِمَّا يَقَعُ فِي مِثْلِهِ الْاِخْتِلَافُ » ، فَلْيَتْلُزَمِ الْمَنَاطِرُ أَوْ الْمَحَاوِرَ « الْمَطَالِبَةُ بِالْبِرْهَانِ » وَلْيَتَنظَّرْ « وَرَوَدَ الْخَوَاطِرُ فِي خِلَالِ ذَلِكَ بِاتِّسَاعِ مَا ضَاقَ ، فَإِنَّهُ لَنْ يَغْدَمَهَا مُرِيدُ الْحَقِّ الْقَاصِدُ إِلَى الْإِنصَافِ » . وَتَأْوِي هَذِهِ الْخِصَالُ وَالْآدَابُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَغَيْرَهَا مِمَّا لَمْ نَذْكُرْهُ إِلَى أَصْلٍ جَامِعٍ أَلَا وَهُوَ - كَمَا يَقَرُّرُ الْأَشْعَرِيُّ - وَجُوبُ « تَقْدِيمِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَمَجَانِبَةِ الرِّيَاءِ وَالْمِبَاهَاةِ وَالْمُحَكِّ [كَذَا فِي الْأَصْلِ؟] وَاللَّجَاجِ وَالتَّكْشِبِ » (١) .

الحوارُ والمراجعةُ : مقاصدُ وآفاقُ :

روى أبو بكر البيهقي عن الشيخ أبي حازم عمر بن العبدوي عن الحافظ أبي علي زاهر بن أحمد الشَّرْحِييُّ أَنَّهُ قَالَ : « لَمَّا قَرَّبَ حُضُورُ أَجْلِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ فِي دَارِي بِيغْدَادَ ، دَعَانِي فَاتَيْتُهُ ، فَقَالَ : اشْهَدْ عَلَيَّ أَنِّي لَا أَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ يُشِيرُ إِلَى مَغْبُودٍ وَاحِدٍ ، وَإِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ اِخْتِلَافُ الْعِبَارَاتِ » (٢) . وَلْتُنزَّ عَلَى هَذِهِ الْكَلِمَةِ بِتَعْقِيبِ الذَّهَبِيِّ عَلَيْهَا : « قُلْتُ : وَبِنَحْوِ هَذَا أُدِينُ ، وَكَذَا كَانَ شَيْخُنَا ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي أَوَاخِرِ أَيَّامِهِ يَقُولُ : أَنَا لَا أَكْفُرُ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ ، وَيَقُولُ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « لَا يَحَافِظُ عَلَى الْوَضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ » ، فَمَنْ لَازَمَ الصَّلَاةَ بِوَضُوءٍ فَهُوَ مُسْلِمٌ » (٣) .

ولتصل ذلك بما قرره في العُضْرِ الْحَدِيثِ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٣١٨ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفترى ١٤٨-١٤٩ (نشرة القدسي) و١٤٩ (نشرة السقا) .

(٣) الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان : سير أعلام النبلاء ، تحقيق : جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط ، بيروت - مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

عاشور وهو بصدد التأسيس للحرية مقصداً أصلياً من مقاصد الشريعة حيث قال: « وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات ، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه ، إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ . فللمسلم أن يكون سنياً سلفياً ، أو أشعرياً ، أو ماتريدياً ، أو معتزلياً ، أو خارجياً ، أو زيدياً ، أو إمامياً . وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه التحل من مقادير الصواب والخطأ ، أو الحق والباطل ، ولا نُكفر أحداً من أهل القبلة »^(١) .

ولعله بسبب الموقف التأليفي الذي تبناه الإمام الأشعري وسعيه لتطلب نهج وسط عدل ، نجد أصحاب المذاهب المختلفة يتجادبونه ، فالحنفي يقول: إنه كان على مذهب أبي حنيفة ، والمالكي يُقرّر أنه من أتباع مالك ، والشافعية ينسبونه إلى مذهب الشافعي ، وهكذا^(٢) . وإنما حصل هذا التجاذب بينهم - كما يعلل الشيخ الكوثري - لكونه « كان ينظر في فقه المذاهب ولا يتحزّب لبعضها على بعض ، بل يُنسب إليه القول بتصويب المجتهدين في الفروع ، وهذا ممّا سهّل عليه جمع كلمة أهل السنة حول دعوته الحقّة » ، فقد « سعى لجمع كلمتهم بكلّ حكمة »^(٣) .

ولنقف على ما سبق جميعاً فنقول: إن القرآن الكريم خطابٌ الله إلى الناس كافةً ، يتوجّه إليهم من حيث هم بشرٌ ، فيذكّرهم بوحدة الأصل الذي منه تفرّعهم ، وبوحدة الروح الذي به قوامهم ، وبجامع الفطرة التي عليها خلقتهم ، صنع الله الذي أتقن كلَّ شيء . فهم بذلك أسرة واحدة ، تجمعهم

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان/الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، ٢٧٢.

(٢) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ١١٧ (نشرة القدسي) و ١٢٠ (نشرة السقا).

(٣) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ١١٧-١١٨، الحاشية رقم ١ (نشرة القدسي).

أَصْرَةً نَسَبٍ وَاحِدٍ، وَيَشْتَرِكُونَ فِي طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠]، ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ فَمُسْتَوْعٌ وَمُسْتَوِدٌّ﴾ [الأنعام: ٩٨]، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦].

كما أن مصيرًا واحدًا ينتظرهم جميعًا، ليفضي كلُّ إلى ما قدَّم لنفسه، ويحصد ما زرعت يده في رحلة حياته في هذا العالم: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، ﴿قُلْ يَبْوَفِكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

وما بين وحدة المبدأ ووحدة المصير، اقتضت حكمة الخالق القدير الذي أنبتهم من الأرض نباتًا أن يبشهم فيها ذكرانًا وإناثًا متكاملين، وينشئهم فيها رجالًا ونساءً متناسلين متكاثرين: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، ويبشهم فيها شعوبًا وقبائل مختلفين ومُتَنوعين مُتعارفين: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، ليستووا فيها على قاعدة التسخير عاملين، وبما آتاهم خالقهم ممَّا أودع لهم الخالق في الكون مرتفعين وبه منتفعين: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجناب: ١٣]، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشَوْا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

وبذلك ينهض أضلّان كُليان عظيمان عليهما تتأسس الرؤية الإسلامية إلى البشر كافة، وبهما تتحدّد وجهتنا في الحوار بينهم ومعهم جميعاً: مَنْ آمن منهم بالله تعالى ومن لم يؤمن، من استجاب لدعوة محمد ﷺ وتبع طريق القرآن، ومن أعرض عنه ونكص، ومن لم تصله الدعوة أضلاً فلم يكن له موقف محدّد من الإسلام.

أما الأضلّ الأوّل فهو أنّهم جميعاً متحدّون في مبدأ صدورهم وأضلّ نشأتهم، متحدّون في طبيعة تكوينهم وصبغة فطرتهم، متحدّون في غاية وجودهم والتكريم الإلهي لهم، ومشتركون فيما به أسباب حياتهم وقوام بقائهم، متحدّون فيما يؤولون إليه في ختام رحلتهم في هذا العالم، فلا خلود لأحد منهم فيه.

وأما الأضلّ الثاني فهو أنّهم جلال وجودهم في هذه الدنيا مبدلون بالاختلاف فيما بينهم أفراداً وقبائل وشعوباً وأمماً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، وبالاختلاف في لغاتهم والتباين في أعراقهم طرائق قديداً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ السِّنِينَ وَالْوَأْيِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]، بل وبالتنازع والتدافع فيما بينهم لأسباب وبدوافع قد تتقارب أو تتباعد ولمقاصد وأغراض قد تتوافق أو تتباين وتتناقض: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، ﴿أَوْ يَلِيَّكُمْ شَيْعًا وَيَذِقَ بَعْضُكُم بِأَسْ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَادَتِ صَوْمِعُ وَيَبِعُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقَىءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ١٩].

وبهدي من هذه المفاهيم والأسس التي ذكرناها، تستوي نظرة المسلم

إلى النَّاسِ جميعًا، سواءً في ذلك أتباع الأديان التي تنتمي إلى أضلِّ من الوحي الإلهيِّ كما يفهمه المسلمون ويقترّب منهم في فهمه أهل الكتاب أو غيرهم من معتنقي الدِّانات الأخرى، وسواءً في ذلك من يزعمون عدم الانتماء إلى أي من تلك الأديان جميعًا أو حتّى الذين قد بلغ بهم الجحودُ إلى إنكار وجود إله خالقٍ أصلًا، «فهم جميعًا مُكْرَمُونَ مُسْتخْلَفُونَ»، ويحقُّ لهم من المسلمين «ما يقتضيه التَّكْرِيمُ والاسْتِخْلَافُ»، وذلك بحُكْمِ «وحدة الأضلِّ الطَّبِيعِيِّ ووحدة الأضلِّ المعنويِّ» اللذين ينضون تحتها جميعًا^(١). وهذا يعني انفتاح المسلم من حيث المنطلق والمبدأ على غيره من البشر، حوارًا وتعارفًا وتعاونًا معهم في كلِّ شأنٍ من شؤون حياتهم في هذا العالم. وذلك الانفتاح إنّما يقوم على «مبدأ الخلافة العامّة» التي «تشمّل جميع البشر من دون اختصاصٍ لفريقٍ»، بحيثُ ينطلق المسلمون في كلِّ تلك الوجوه من الانفتاح «من مفهوم أخلاقيِّ دينيِّ» يصطبغُ بصبغةٍ قُدسيّةٍ عُلوّيّةٍ، لا من مُجرّد «مفهومٍ دنيويِّ نفعيِّ» يتقلَّبُ حسب الأحوال والأهواء^(٢).

ذلِكُم هو الإطارُ الكلِّيُّ الجامعُ الذي يتنزّل فيه كلامنا على قضايا الحوار في أبعاده الفكرية والروحيّة والخُلقيّة والماديّة، سواءً بين المسلمين مع بعضهم البعض، أو بينهم وبين غيرهم من أهل الأديان والعقائد والثّقافات المختلفة - بما في ذلك ما جرثُ تسميته بحوار الحضارات. وليس غرضنا هنا مُتّجهاً إلى هذا النوع من الحوار الذي كَثُرَ الحديثُ عنه في العقدين الماضيين بوصفه تريباقًا لمقولة صِراع الحضارات، لا إنكارًا لمشروعيته أو

(١) محمد مهدي شمس الدين: الحوار الإسلامي المسيحي: نحو مشروع للنضال المشترك،

بيروت - مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ١٢٤.

(٢) المرجع نفسه ١٢٤-١٢٥.

تقليلاً لشأنه، بل لكونه ظاهرة تاريخية كونية تجري عفوياً بين مختلف الثقافات والحضارات فيحصل التفاعل والتفاسد بينها حتى في أشد حالات الحرب والتقاتل بين أبنائها، سنة ماضية في الاجتماع الإنساني منذ أقدم العصور. وإنما الذي يعيننا تأكيدُه في هذا المقام هو ذلكم الحوار المنهجي المنظم الذي يصدُر عن رؤية واضحة ويجري وفقاً لخطة مرسومة وطلباً لغايات مأمولة، بحيث يعلمُ الفرقاء المختلفون فيمَ وكيف ولم يتحاورون.

وبناءً على هذا التَّحديد العامِّ لمفهوم الحوار، يمكن أن نقرَّر أنَّ الغايات التي تتحرَّك إليها العمليَّة التَّحاورية تتلخَّص في مقصدين رئيسين اثنين يُجسِّدان جانبي النَّظر والعمل فيها: أولهما: السَّعي لمعرفة حقيقة الأمر المختلف فيه بين المتحاورين والتَّسالم بشأنها، وثانيهما: العمل على تمثُّل مقتضيات الحقيقة المدركة والالتزام بها على مستوى الشُّلوك والعمل. فهذان المقصدان هما اللذان يضيفان على عملية التَّحاور بين المختلفين قيمتها النظرية ووظيفيتها العمليَّة وغايتها الخُلقيَّة، وهي أبعادٌ بدونها يصبح الحوار ضرباً من العبثية لا يليقُ أبداً بالإنسان الذي كَرَّمه الله تعالى تكريماً لم ينله حتَّى الملائكة المقربون المبرؤون.

وهذان المقصدان من العموم والشُّمول بحيث يندرج في إطارهما كلُّ ما يمسُّ الحياة الإنسانيَّة في جوانبها كافةً، من أجلها شأننا وأعمقها وقعا وأبعدها مدى إلى أدناها رتبةً وأقلها أثراً وأضيقتها نطاقاً، مما ليس المجال هنا لتفصيل القول فيه. وفي هذا الأفق الرَّحيب لمقصديَّة الحوار وغاياته، يمكننا الكلام على الآفاق والمجالات التي يفتح لها الحوار ويحتاج الأمر فيها إلى الاستبصار بالأولويَّات التي ينبغي الانطلاق منها والتَّركيز عليها، الأمر الذي سبقت الإشارة إليه قبل قليل. ولئن كان الخاطر عند الحديث عن الحوار في

مثل مقامنا هذا كثيراً ما ينصرف إلى الحوار بين الأديان، وخاصةً بين أديان التوحيد الثلاثة، وعلى الأخص الحوار بين الإسلام والمسيحية، أو المسلمين والمسيحيين حتى نكون أكثر دقة، فإنّ لذلك بطبيعة الحال أسبابه التاريخية والجغرافية، ودواعيه الثقافية والحضارية، ومسوغاته الدينية بحكم العلاقة النسبية بين هاتين الديانتين. إلا أنّ دواعي الحوار والحاجة إليه لا تقف عند هذه الحدود، بل تمتد لتشمل كل أهل هذا العالم الذي أصبح قرية واحدة كما سرت العبارة.

خاتمة واستشراف:

لقد كان الغرض الرئيس لهذا البحث استجلاء عناصر المنهج الذي أرساه الإمام أبو الحسن الأشعري، تأسيساً للحوار والمراجعة والتقىد في الفكر الإسلامي. وقد كان ذلك منه في مرحلة أقل ما يمكن أن يقال فيها: إن التيارات الفكرية والقوى الاجتماعية في الأمة كانت في حالة من التداير والتناؤد المنذر بالتطاحن والانفجار. فاجتهد ما واثاه الاجتهاد في رسم ما نحسب أنّه فتح أفقاً ناضجاً أسهم في حفظ وحدة الأمة على نحو استمدد فلسفته من صبغة الإسلام الحنيفية القائمة على الوسطية والاعتدال. وقد سعى البحث كذلك إلى وصل هذا الجانب المنهجي من فكر الأشعري بما تدعو إليه الحاجة من مزيد تأصيل لقيم الحوار والتواصل سبيلاً للمراجعة والتقىد في حاضر المسلمين، فيما بينهم أولاً وبينهم وبين غيرهم ثانياً. على أنّ ما أمكننا عرضه بالنسبة للأشعري يوحى إلينا بالحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة للكيفيات التي تجلّى بها عبر القرون المنهج الجوّاري والتقىدي الذي أسهم في إرسائه، وذلك في المجالات المختلفة للفكر الإسلامي. وعسى الله أن يُقيض لهذا الأمر من ينهض به وينير مسالكه.

وإذ جرى الكلام على مقصدية الحوار ووظيفته إبرازاً لضروريته مع غير المسلمين الذين أصبح المسلمون متواصلين معهم ضرورياً شتى من التواضع، فإنه لا بُدَّ أن نؤكد أن المسلمين بمذاهبهم الفقهية المتعددة، ومدارسهم العقدية المتباينة، ومنازعاتهم الفكرية المختلفة، ومشاربهم السياسية المتكاثرة، وانتماءاتهم الوطنية المتميزة، ومصالحهم الاقتصادية المتزاحمة أو المتناقضة، ناهيك عن صراعاتهم الطائفية المتفاقمة، إنما هم أكثر حاجة من أي وقت مضى إلى حوارٍ جادٍ يصدرون فيه عن مرجعية الإسلام العليا ومقاصده الكبرى، ويضعون الانتماء للأمة والسعي لحفظ كيانها فوق كل الاعتبارات الأخرى، إدراكاً لما يتهددها من مخاطر التذويب لثقافتها، والاستهداف لمواردها، والاستهانة بإنسانها، والامتهان لشخصيتها.

الفهرس التفصلي لموضوعات الجزء الثالث

- المحور الخامس: الوسطية الأشعرية الواقع والمستقبل ٧
- أبو الحسن الأشعري إمام الوسطية، لمحمد سليم العوا ٩
- السبيل إلى عودة الأزهر إلى ما كان عليه ٩
- كلام الذهبي في أبي الحسن الأشعري دليل على وسطيته ١٠
- كتاب المقالات لأبي الحسن الأشعري ١٠
- الاختلاف حول لفظ الإسلاميين في الوقت الحاضر ١٠
- سبب اختيار أبي الحسن الأشعري هذا الاسم لكتابه ١٠
- أصل الخلاف بين المسلمين راجع إلى السياسة، لا إلى الملة أو العقيدة ١١
- إعلان أبي الحسن الأشعري أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة؛ لأن الكل يشير إلى معبود واحد ١١، ١٢
- الوسطية في مسائل العقيدة عند أبي الحسن الأشعري ١٢
- مسألة الرؤية ١٣
- مسألة الجهة والحلول، ومسألة مقترف الكبيرة، ونفي الإيمان وإثباته ١٣، ١٤

- غاية الأشعري من المقالات توحيد كلمة المسلمين وجمعهم تحت
 راية أهل السنة ١٤
- اجتماع العلماء والأئمة وأصحاب المذاهب على تلقي آراء
 الأشعري بالقبول، وعدم المخالفة إلا فيما ندر ١٤، ١٥
- كون الإنصاف معيار الوسطية، وذيوعه في كتب الأشعري
 الأخرى كالإبانة واللمع ١٥
- مفهوم الإنصاف ومعناه، واتسام الأشعري به ١٥
- الوسطية كمشروع لتدبير الاختلاف عند أبي الحسن الأشعري،
 المبررات والمظاهر والنتائج، لعبد المجيد الصغير ١٧
- أهمية المفاهيم والتصورات والقيم، والتدافع الحضاري والتلاحق
 الثقافي، في فهم الواقع واستشراف مستقبله ١٧
- ضرورة ضبط المفاهيم وتحديد دلالتها في التنزيل على الواقع؛
 بسبب ما اكتنفها من غموض واضطراب ١٧، ١٨
- اهتمام المراكز البحثية في الغرب بتتبع تاريخ المذاهب والأفكار ١٨
- إصلاح الأوضاع العلمية الآن رهين بإصلاح المفاهيم والأحكام
 التي أفسدتها الاعتبارات السياسية ١٨، ١٩
- الفقه الأكبر وإشكالية الخلاف ١٩
- تقرير القرآن أن الاختلاف ظاهرة طبيعية ١٩
- وجود الاختلاف لا يعني نفي علاقة الود والتعايش بين الفئات
 المختلفة في الفكر ٢٠

- الحفاظ على الوحدة بين المسلمين ليس معناه إلغاء الاختلاف فيما بينهم ٢٠
- اتفاق كل من علمي أصول الفقه وأصول الدين على رصد مظاهر الاختلاف بين المسلمين ٢٠
- صعوبة وضع حدود فاصلة بين الخطابين الكلامي والأصولي؛ للارتباط الوثيق بين الأمور العقديّة والعملية في الإسلام ٢٠
- تنبيه ابن خلدون على العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه ٢١
- تأثير الخطاب الكلامي في إثراء علم أصول الفقه وتطويره ٢١
- إشارة الإمام أبي حنيفة رحمه الله إلى التداخل والتواصل بين علم الكلام وأصول الفقه ٢١
- أهمية علم الكلام والغاية منه واختلاف مسمياته ٢١
- إفادة علماء الكلام من المنهج القرآني في تطوير منهجية علم الكلام، وتنويع أساليبه القائمة على الاستدلال والجدال والحوار والمناظرة في مجابهة التيارات والمذاهب الفكرية والدينية والسياسية ٢١
- ضرورة الاعتراف بالفضل لعلماء الكلام والمعتزلة ٢٢
- تأثير السلطة على الفكر الاعتزالي وتحويله من فكر يتصف بالحييدة والحرية إلى مذهب يفرض على الناس ٢٢
- الآثار السلبية التي جناها الفكر الاعتزالي جراء اتصاله بالسلطة . ٢٢
- ضياغ الاجتهاد الكلامي العقدي أكبر خسارات اتصال الفكر الاعتزالي بالسلطة ٢٣

- ٢٣ ملامح الممارسة الكلامية قبل وبعد فتنة خلق القرآن
- ٢٤ المشروع الوسطي عند الإمام أبي الحسن الأشعري
- المشروع الإصلاحى وإعادة التقييم لمنهجى أصحاب الكلام
وأصحاب الأثر ٢٤
- ٢٤ مساندة أبي الحسن الأشعري للإمام أحمد بن حنبل وحديثه عنه
لم يجعله يفضي طرفه عن قصور أتباعه، وما جد بعد ذلك في
مذهبه ٢٥
- ٢٥ استحسان الخوض في علم الكلام
- إفادة أبي الحسن الأشعري من الفقه المالكي؛ مفاهيمه
ومصطلحاته، « مفهوم الاستحسان » نموذجاً ٢٦
- ٢٦ نقد أبي الحسن الأشعري لمن أفتى بتحريم النظر العقلي في العقائد
- ٢٦ حجج القادحين في علم الكلام
- حيدة أبي الحسن الأشعري وخصائص «رسالته استحسان الخوض
في علم الكلام» ٢٧
- ٢٧ دحض محاولات الفصل بين الإمام أبي الحسن الأشعري وأتباعه
في المذهب
- النزعة التوفيقية والروح الوسطية في أقطاب الفكر الأشعري حالت
دون الفصل بينهم وبين الإمام أبي الحسن الأشعري ٢٧
- ٢٧ الحالة الفكرية التي كانت سائدة في عصر أبي الحسن الأشعري
رحمه الله ٢٨
- ٢٨ الخلاف المذموم وأسبابه

- ضرورة النظر في الأحكام القطعية التي أطلقها أصحاب المذاهب
 الفكرية بعضهم على بعض ٢٨
- تأثير الاختلاف على الأوضاع الاجتماعية والعلاقات الإنسانية ٢٨
- استعداد السلطة على المخالفين للفكر ٢٩
- النزعة الإقصائية في الكتابة والتأليف ٢٩
- صعوبة الوقوف على تاريخ محايد للاتجاهات الفكرية ٢٩، ٣٠
- تشديد الإمام الغزالي على وجوب الاحتراز من تكفير المسلمين .. ٣٠
- استمداد الغزالي نظريته النقدية للخلاف من القواعد التي أصلها
 الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» ... ٣٠
- وجوب التسلح بأدوات التحليل والنقد والمراجعة للأحكام؛ لوضع صورة
 طبيعية للفكر الإسلامي تلتزم الموضوعية وتتسم بالإنصاف ٣١
- العامل اللغوي وتأثيره في الخلاف الكلامي ٣١
- الوسطية الجامعة وملامحها ٣٢
- إجماع المعتزلة والأشاعرة على رفض التقليد العقدي ٣٢
- خلو التجربة الإسلامية من فكرة «المجاميع العقديّة» التي تربط
 فرض العقيدة بقوة السلطة السياسية ٣٢
- رفض الإمام الأشعري للبيان القادري رغم تعاطفه مع الإمام أحمد
 ابن حنبل في محنته ٣٢، ٣٣
- تأييد فقيه الأندلس (ابن رشد الجد) لمنطق الاستحسان الأشعري،
 لكن لمن له حظ وافر من العلم والفهم ٣٣

- ضرورة التمييز بين العقيدة الإسلامية والاجتهاد الكلامي ٣٣ ، ٣٤
- معيار العقيدة العام الذي يضمن استيعاب الفرد مضمون العقيدة ٣٤
- ربط الخلافات السياسية بالأمر العقدي ٣٤
- التحليل الأيديولوجي لنشأة الفكر الشيعي ٣٥
- تناقضات في الفكر الشيعي ٣٥
- دروس وعبر مستفادة من تاريخ الاختلاف في الإسلام ٣٦
- الاعتراف بالمخالف في المناظرة الكلامية ٣٦
- تمكين المخالف من كل الشروط التي تجعل منه خصما مناظرا
يتساوى في الدرجة مع المتكلم نفسه ٣٦
- الجوانب المنهجية في المناظرات الكلامية ٣٦
- ضبط أخلاقيات المناظرات في معالجة مشكلة الاختلاف ٣٦
- التراث الكبير الموروث من علم الكلام في قواعد الجدل ومناهج
الحجاج ٣٧
- توحيد طريقة التفكير وإخضاعه لضوابط عقلية يقينية ٣٧
- إدراج المعرفة التاريخية ضمن وسائل تقييم الاختلاف في التجربة
الكلامية ٣٧ ، ٣٨
- استمرار القيم الدينية والحضارية والإنسانية في التأثير في أحداث
العصر ٣٨
- حتمية النظر في علم الكلام للتمييز بين الثابت والمتغير، والمجمع
عليه والمختلف فيه ٣٨

الإمام أبو الحسن الأشعري رائد المنهج الوسط في المذاهب

- الكلامية، لسلمان الندوي ٣٩
- ٣٩ معالجة الديانات لقضايا الغيب بنوع من الفلسفة والبحث العقلي
- ٣٩ أنواع الفلسفات في العصور السابقة
- ٤٠ عدم أخذ المسلمين من أفكار الديانات الشرقية
- ٤٠ دور الإسلام في معالجة القضايا الغيبية الفطرية والعقلية
- اعتماد القرآن والسنة على آيات الأنفس والآفاق في معالجة القضايا
الغيبية ٤١
- ٤١ تأثير القرآن في صحابة الرسول ﷺ
- ٤٢ قوة اليقين في قلوب أصحاب النبي ﷺ
- ٤٢ تصديق الرعيل الأول بوجود الله وعدم الحاجة إلى أدلة لإثبات ذلك ..
- ٤٣ مسألة القدر وتساؤلات الصحابة حوله، وتوجيه النبي ﷺ لهم
- ٤٤ تدوين القرآن والسنة
- ٤٤ ثبوت العقائد ورسوخها في العهد الأول
- طعن اليهود والفرس في الدين الإسلامي، ومحاولة هدم أساسيات
العقيدة ٤٤ - ٤٦
- الفتن التي ظهرت في القرون الأولى وكون ذلك نتيجة الفهم
السطحي للنصوص الدينية ٤٦
- ٤٦ فتنة الشيعة

- الزنادقة والملحدون ٤٦ ، ٤٧
- موقف أهل الحديث من الإيمان والوحي ٤٧
- موقف أهل الرأي من الإيمان والوحي ٤٧
- أقسام الناس تجاه العلوم والمعارف ٤٨
- المتشددون الغلاة، والمتساهلون المقصرون، والمعتدلون المتوسطون ٤٩
- نشأة أبي الحسن الأشعري وظروف عصره ٤٩
- تربية أبي الحسن الأشعري ٥٠
- غياب من يجمع بين مذهب المعتزلة وأهل الحديث ٥٠
- إعلان أبي الحسن الأشعري عن فكره ومنهجه في جامع البصرة ٥١
- إعلانه عن مذهبه العقدي في كتاب «الإبانة» ٥٢
- ظن من قلد الإمام أحمد مخالفة أبي الحسن الأشعري له ٥٢
- استهداف المعتزلة والحنابلة المتشددين لأبي الحسن الأشعري ونقدهم له ٥٢
- أسباب ابتعاد المقلدين المتشددين من الحنابلة عن الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٣
- منهج أبي الحسن الأشعري في تناول قضايا الإيمان والغيب ٥٣
- موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من المعتزلة ٥٣
- وسطية الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٤
- قبول العلماء الكبار والمجددين والمصلحين لوسطية الإمام أبي الحسن ٥٥
- قول الكوثري في الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٥

- ٥٦ حدود العقل في إعماله وموقفه من الغيبات
- توجه العلماء والمجددين إلى توسيع دائرة الدعوة والإصلاح،
وتطبيق دائرة التكفير والتبديع ٥٦
- الحديث عن منهج الإمام أبي الحسن الأشعري وإشادة العلماء به،
وثناء أبي الحسن الندوي عليه ٥٧ - ٥٩
- وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والاختيار**
- ٦١ والتفويض، لعبد العزيز سيف النصر
- ٦١ نشأة الجبرية والقدرية بين المسلمين
- ٦١ أولاً: الجبريون القائلون بالقدر السابق
- ٦١ المصادر التي اعتمدوا عليها
- المصدر الأول: الأحاديث النبوية التي تثبت أن أفعال الإنسان كلها
من خلق الله ٦٢
- ٦٣، ٦٢ المصدر الثاني: تصور الجهم بن صفوان للقدر
- ٦٣ سبب القول بالجبر عند الجبريين
- ٦٤ ثانياً: القائلون بحرية الإرادة الإنسانية (القدرية)
- الإرهاصات الأولى للقول بحرية الإنسان «معبد الجهني، ابن
غيلان الدمشقي» ٦٤
- ٦٤ عقائد القائلين بحرية الإرادة الإنسانية في مبدأ الخلق الإلهي ...
- رد الأشعري على القدرية بإلزامهم التمسك بالتعاليم القرآنية في
مسألة القدر السابق لخلق الإنسان ٦٥

- أدلة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية وقدرة الإنسان على أفعاله
الاختيارية ٦٥
- مبدأ العدالة الإلهية ٦٥ ، ٦٦
- سؤالات غيلان الدمشقي لعمر بن عبد العزيز ٦٦
- واصل ابن عطاء واستخدامه لسؤالات غيلان الدمشقي ٦٦
- مصدر دليل العدالة الإلهية ٦٦
- مدارك العقول ٦٧
- النظر في جواز إطلاق اسم الخالق على الإنسان ٦٨
- سبب عدم إطلاق المعتزلة الأوائل اسم الخالق على الإنسان ... ٦٨
- رأي أبي علي الجبائي في مسألة التسمية ٦٩
- قدرة الإنسان عند القدرية وآراؤهم فيها ٦٩
- الرأي الأول: رأي الميمونية ٦٩
- الرأي الثاني: عدم منح الله تعالى القدرة على الفعل للإنسان منذ مولده ٧٠
- سبب الاختلاف حول قدرة الإنسان ٧١
- الاختلاف حول القدرة التي يخلقها الله في الإنسان ٧١
- نظرية الكسب عند المعتزلة ٧٢
- رأي الشحام بأن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ٧٢
- معنى قول الشحام ٧٢ ، ٧٣
- مصطلح الكسب وانتشاره في أوساط المعتزلة ٧٣ ، ٧٤

- استخدام المعتزلة البغداديين مصطلح الكسب؛ للإشارة إلى أن
 أفعال الإنسان في أصلها مكتسبة من الله تعالى ٧٤
- انقسام فرقة من الشيعة الزيدية حول خلق أفعال العباد وعدم خلقها ٧٥
- تحديد مصطلح الكسب ٧٦ ، ٧٥
- الكسب عند ضرار بن عمرو، والنجار ٧٦
- أسباب انفصال ضرار بن عمرو، والنجار عن المعتزلة ٧٦
- تجويز ضرار بن عمرو حصول فعل بين فاعلين ٧٧ ، ٧٦
- قول ضرار بن عمرو في الاستطاعة ٧٧
- قول ضرار بن عمرو في فعل الإنسان في غير حيز ٧٧
- قول النجار في أفعال العباد والاستطاعة ٧٨ ، ٧٧
- الفارق بين ضرار بن عمرو والنجار في مسألة الاستطاعة والفعل ٧٨
- الفارق بين ضرار بن عمرو، والنجار في مسألة الفعل وحيز الفعل .. ٧٨
- طبيعة الاستطاعة عند ضرار بن عمرو، والنجار ٧٩ ، ٧٨
- الكسب عند ابن كُلاب ٧٩
- قول ابن كُلاب في المقروء من القرآن والقراءة المحدثه، وتبين أنها
 كسب ٧٩
- التقارب الذي بين ابن كُلاب والنجار في الكسب ٨٠
- الكسب عند الأشعري ٨٠
- معالجة الأشعري لنظرية الكسب ٨٠ - ٨٢

- ٨١ تقديم الأشعري مصطلح الكسب بمعنى الفعل الإنساني
- تفريق الأشعري بين ما يقع عليه الكسب وما لا يقع عليه من أفعال
الإنسان الاضطرارية وغيرها ٨٢
- استخدام الأشعري لمصطلحي القدرة والاستطاعة بمعنى واحد ٨٢ - ٨٤
- إنكار كون القدرة المكتسبة للأفعال غير المتولدة في حيز الإنسان .. ٨٤ ، ٨٥
- تفريق الأشعري بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وما يقع
كسباً منها وما لا يقع ٨٥
- عدم شرح الأشعري معنى قدرة الإنسان على الكسب، وتقريره
بأن الله تعالى قادر على أن يضطر عباده إلى كل شيء بوصفهم
كاسبين له ٨٥ ، ٨٦
- دفاع الجويني عن رأي أبي الحسن الأشعري ٨٦
- تسوية الجويني لاستخدامه مصطلح القدرة ٨٦ ، ٨٧
- تفسير الجويني لمصطلحي القدرة والإرادة ٨٧
- الإمام الأشعري بين وسطية عقيدته وقضايا التأويل ، لمرزوق
أولاد عبد الله**
- ٩١
- سمات شخصية أبي الحسن الأشعري ٩١
- المبحث الأول: الأطوار الفكرية في حياة الإمام أبي الحسن الأشعري ٩٢
- المطلب الأول: مسيرة أبي الحسن العلمية وأقوال العلماء فيه
وأسباب تحوله ٩٢
- مكانة أبي الحسن الأشعري في علم الكلام ٩٢

- أقوال العلماء في أبي الحسن الأشعري ٩٣
- مسيرة أبي الحسن الأشعري العلمية ٩٤ ، ٩٣
- ترك أبي الحسن الأشعري لمذهب الاعتزال ٩٥ ، ٩٤
- ملامح الفترة التي عاش فيها أبو الحسن الأشعري ٩٦ ، ٩٥
- المطلب الثاني: مناقشة الأشعري أستاذه ٩٧ ، ٩٦
- المطلب الثالث: معنى الانتساب لمذهب الأشعري، والالتقاء
والافتراق مع الحنابلة ٩٧
- كلام أبي القاسم بن درباس بخصوص الأشعري وابن حنبل .. ٩٨
- كلام السبكي في عقيدة الأشعري ٩٩
- قول سلامة القضاعي في أسباب التصنيف في علم الكلام، وامتيان
الأشاعرة والماتريدية دون غيرهم من أهل السنة ١٠٠ ، ٩٩
- ظهور المذهب الأشعري وتأثيره على بقية المذاهب الفكرية ١٠٢ ، ١٠١
- المبحث الثاني: المنهج العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري ١٠٣
- الأشعري وقضايا التأويل «مذهب الأشعري في الصفات» ١٠٣
- المنهج الوسط واتباع الأشعري له في قضية الصفات ١٠٥-١٠٣
- العناصر التي اعتمد عليها المنهج الأشعري في تحديد موقفه من المعتزلة ١٠٦ ، ١٠٥
- المطلب الأول صفة الفوقية والعلوية لله «ذكر الاستواء على العرش» ١٠٨-١٠٦
- المطلب الثاني الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة ١١٠-١٠٨
- المطلب الثالث القول في الجهة ١١١ ، ١١٠

- المطلب الرابع كلام الله ١١١-١١٤
- المطلب الخامس نظرية الكسب ١١٤، ١١٥
- خلاصة القول في عقيدة الأشعري في صفات الله ١١٥، ١١٦
- المطلب السادس علاقة الأشعري بأهل الحديث ١١٦
- الاعتقاد الخطأ بوقوع الاختلاف بين أهل الحديث والأشاعرة .. ١١٦
- الاتفاق بين الأشاعرة وأهل الحديث ١١٧
- التوازن الفكري عند أبي الحسن الأشعري وأثره في الأمة والمجتمع،
لعبد الرحمن المراكبي ١١٩
- أبو الحسن الأشعري وظروف نشأته ١١٩، ١٢٠
- التحول الفكري لدى أبي الحسن الأشعري ١٢٠
- الثراء الفكري في القرنين الثالث والرابع ١٢١، ١٢٢
- الخلافات الشديدة بين أصحاب الأفكار بعضهم بعضا ١٢٢
- خلاف الحنابلة مع المعتزلة ١٢٢
- خلاف الحنابلة مع الصوفية ١٢٣
- خلاف أتباع الإمام أحمد مع أتباع الإمام الشافعي ١٢٣
- فتنة القرامطة ١٢٣، ١٢٤
- الفتن بين الشيعة والسنة ١٢٤
- فتنة الفقهاء مع الصوفية ١٢٤
- حاجة الأمة إلى إمام مجدد ١٢٤

- الإمام المصلح والمجدد ١٢٥
- أصول فكر الأشعري ١٢٥
- عدم تخلي الأشعري عن العقل ١٢٦
- قراءة الأشعري للمناهج والأفكار التي حوله ١٢٦
- نظرة الأشعري إلى العلوم الفرعية ١٢٦، ١٢٧
- عدم تعصب الأشعري لمذهبه الفقهي ١٢٧
- نظرة الأشعري لأصحاب المذاهب الكلامية، وقوله بأن كل فرقة
منهم أخذت جانباً من الحق والصواب ١٢٨-١٣٠
- أصول مذهب الإمام الأشعري ١٣٠-١٣٢
- وسطية التأويل عند أبي الحسن الأشعري ١٣٢
- توسط الأشعري في الذات الإلهية ١٣٢
- وسطية الأشعري في تأويل الصفات ١٣٢
- وسطية الأشعري في كلام الله ١٣٢، ١٣٣
- توسط الأشعري في الجبر والاختيار ١٣٣
- توسط الأشعري في مرتكب الكبيرة ١٣٣
- وسطية الأشعري في الحديث عن الشفاعة ١٣٣
- توسط الأشعري في قضية الرؤية ١٣٣
- تفرد الأشعري وجمعه لفروع متعددة من علوم الشريعة، وقول
العلماء فيه ١٣٣-١٣٥

- أثر فكر الأشعري في الأمة والمجتمع ١٣٥، ١٣٦
- سيادة مذهب الأشعري على المذاهب الكلامية ١٣٦
- مظاهر العداء للمذهب الأشعري ١٣٦
- أعلام الفكر الأشعري بعد الإمام أبي الحسن ١٣٧
- الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، نحو
وسطية إسلامية تواجه الغلو والتطرف، لأبي بكر أحمد
مسليار المليباري ١٣٩
- مقدمة البحث حول أوضاع الأمة، وكون أبي الحسن الأشعري
القدوة في الأصول ١٤٠
- نشأة أبي الحسن الأشعري، وتكونه الفكري وظروف عصره المذهبية ١٤٠
- لمحة تاريخية عن عصر الإمام أبي الحسن وظهوره مجددا ١٤١
- رصد تاريخي للفتن وظهورها في العصور الإسلامية السابقة على
عصر أبي الحسن الأشعري ١٤١
- فتنة ابن صبيغ ١٤١
- الفتن في عصر الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه ١٤١، ١٤٢
- فتن الخوارج، الشيعة، القدرية، الجهمية ١٤٢
- الاختلاف حول الصفات الإلهية ١٤٢، ١٤٣
- ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري ونشأته العلمية ١٤٣

- رجوعه عن مذهب الاعتزال ورؤياه النبي ﷺ، ومناظراته مع أهل
 الأهواء والبدع ١٤٧-١٤٤
- الإمام الأشعري عند الأقدمين ١٤٧
- إفادة العلماء من أبي الحسن الأشعري وحديثهم ١٤٧، ١٤٨
- كلام الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني عن الإمام أبي الحسن
 الأشعري ١٤٨
- كلام أبي القاسم القشيري عن الإمام أبي الحسن الأشعري ... ١٤٨
- كلام الخطيب البغدادي عن الإمام أبي الحسن الأشعري ١٤٩
- وصف العماد الحنبلي لأبي الحسن الأشعري ١٤٩
- ثناء الإمام البيهقي على أبي الحسن الأشعري ١٥٠، ١٥١
- قول التاج السبكي في الإمام أبي الحسن الأشعري ١٥١، ١٥٢
- قول الحافظ ابن عساكر في الإمام أبي الحسن الأشعري ١٥٢، ١٥٣
- عقيدة الإمام الأشعري ومنهجه الوسطي ١٥٣
- قوله في قضية الإيمان وموقفه من القول والعمل ١٥٣
- رد الأشعري على منكري القدر وقوله بالكسب ١٥٤
- توسط الإمام أبي الحسن الأشعري بين النفاة والمجسمين للصفات .. ١٥٥-١٥٧
- مؤلفات أبي الحسن الأشعري ١٥٧، ١٥٨
- الرد على المجسمة في قولهم بأن الأشعري قرر في «الإبانة»
 ما يوافق التشبيه والتجسيم ١٥٨، ١٥٩
- الأئمة والعلماء المتبعون للمذهب الأشعري ١٥٩

- المحور السادس: الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوفا ١٦١
- الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة ،
- ١٦٣ لعبد الرزاق قسوم
- ١٦٣ العلاقة بين العقيدة والفلسفة
- ١٦٣ الجمع بين العقيدة والفلسفة
- ١٦٣ أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة
- دواعي اشتغال أبي الحسن الأشعري بالفلسفة والتفلسف وأسباب
- ١٦٤ ذلك
- ١٦٤ تأصل علم الكلام وأسلمة الفلسفة عند أبي الحسن الأشعري ..
- ١٦٥ فلسفة العقيدة
- ١٦٥ نظرية المعرفة عند أبي الحسن الأشعري والأسس التي بنيت عليها ..
- مجموعة الأسس والمفاهيم التي قدمها الأشعري واتخذها أدوات
- ١٦٥ معرفية، لتدعيم أسس المعتقد
- ١٦٦ المنهج التطبيقي واتخاذه وسيلة لتحديد المفاهيم
- ١٦٦ معنى الحقيقة والحجاز عند الأشعري وتطبيق المنهج التطبيقي عليه ...
- ١٦٧ تطبيق المنهج على قضية الوجود والموجود
- ١٦٧ تطبيق المنهج على مصطلح الحدوث
- ١٦٨ أسلمة الفلسفة

- تناول الأشعري لقضايا وثيقة الصلة بالفلسفة بمنهجية إسلامية،
 «قضية الزمن» نموذجًا ١٦٨
- وصف الأشعري لمقالات الفلاسفة في الأزمنة والآجال بأنها
 فاسدة، وتبينه لأسباب هذا الفساد ١٦٨
- العدل الإلهي ونظرة الأشعري إليه ١٦٩
- خلاصة ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري في قضايا العقيدة ١٧٠
- فيلسوف .. وفلاسفة ١٧٠
- نعت أبي الحسن الأشعري بالفيلسوف ومسوغات ذلك النعت ١٧٠
- دوافع الاشتغال بالنظر العقلي عند الإمام الأشعري ١٧١، ١٧٠
- تعامل الأشعري مع الفلاسفة والقضايا التي بحث فيها وناقشها ١٧١
- الخوض في أمور جديدة لم ترد في القرآن الكريم والسنة المطهرة ١٧٢، ١٧١
- مخالفة الأشعري للفلاسفة في قضية الحوادث، كمثال «تولد
 الفعل» وكونه مباشرًا أو متولدا ١٧٢
- رد أبي الحسن الأشعري على الطبايعيين والمعتزلة ١٧٢
- ملامح المنهج الذي استخدمه الأشعري في الرد على المعتزلة ١٧٣
- خلاصة القول في مناقشات الأشعري للفلاسفة والمعتزلة ١٧٣
- خصوصيات فلسفة الأشعري ١٧٤
- اللا تفلسف وكونه خصوصية من خصوصيات فلسفة الأشعري ١٧٤
- معنى العلم عند الأشعري، واتخاذ مستندًا إلى العالم المعلوم .. ١٧٤
- مدارك العلوم عند الأشعري ثلاثة: الحس والنظر والخبر ١٧٥

- الموضوعية خصيصة مهمة من خصوصيات فلسفة الأشعري ... ١٧٥
- الانفتاح على آراء المخالفين ١٧٦
- طريقة الإثبات بالخُلف واستخدام الأشعري لها في التعامل مع
المخالفين ١٧٦
- كثرة القضايا العقلية والعقدية التي اختلف فيها الأشعري مع
الفلاسفة وعلماء الكلام ١٧٦
- حديث الأشعري عن العلم، وإعطائه مقدمة تصويرية عنه ١٧٦
- اختلاف الأشعري مع المعتزلة في أن الإدراك بالبصر يقتضي
الإحاطة بالمدرک، وقوله بخلاف ذلك ١٧٧
- استفادة الإمام الأشعري من مرحلة اعتزاله في الدفاع عن العقيدة،
والمزج بين الدليلين العقلي والنقلي في الرد على المعتزلة ١٧٧
- خاتمة البحث ١٧٨
- صعوبة تصنيف فكر الإمام الأشعري في سُلَم التفكير العقلي؛
لتعدد مشاربه وتنوع ألوان معرفته ١٧٨
- النقد والهجوم الموجهان إلى الإمام الأشعري ١٧٨
- نقد الإمام ابن حزم الظاهري ١٧٨
- تسوية بعض فقهاء المغرب بين المذهب الأشعري والمذهب الكلامي
في التبديع ١٧٨
- ما وجه إلى الإمام الأشعري من هجوم ونقد دل على مكانته التي
بلغها، ومدى الحرج الذي وضع فيه بعض النُصَّيين والمتكلمين في
إبطال مواقفهم ١٧٩

- ١٧٩ تدقيق الأشعري لمفهوم الفلسفة، ومنحه إياها البعد العقدي المفقود فيها
- تعامل الإمام الأشعري مع التفلسف في ظل حصانة عقدية لا
 يمكن اختراقها، قضية «الإنسان وحده» نموذجاً ١٧٩
- ١٨٠ اتسام جدال الأشعري لخصومه بأدب الجدل والحوار
- ١٨٠ جمعُ الإمام الأشعري بين فلسفة العقيدة وأسلمة الفلسفة
- ١٨١ الإمام الأشعري فيلسوفاً قراءة جديدة، للسيد ولد أباه
- اعتقاد حسن حنفي بأن الفكر الإصلاحى الحديث لم يتخلص من
 الروح الأشعرية ١٨١
- ١٨١ حاجة الفكر الإصلاحى إلى مبادئ الفكر الاعتزالى
- ١٨٢ اختراق وسيطرة السلفية النصرانية على أطروحات الإسلاميين الجدد
- ١٨٢ مميزات المنهج الأشعري في بنائه التأسيسى
- ١٨٢ المخارطة العقدية إبان ظهور المشروع الأشعري
- ١٨٣ الهدفان اللذان تمحور عليهما مشروع الأشعري
- ١٨٣ رفض التكفير وتوسيع دائرة الانتماء للأمة
- ١٨٣ صياغة الأطر المنهجية المكتملة لدائرة أهل السنة والجماعة
- ١٨٣ وضع الأشعري للعقيدة الدنيا المشتركة بين أهل الأمة
- وضوح العقيدة الأشعرية الدنيا في نظرياته الكلامية في الطبيعة
 والمعرفة، وفي الإلهيات والأخلاق ١٨٤
- ١٨٤ دواعى إعادة استكشاف الخطاب الأشعري الذى فقّد وجهه
 النظرى الأصلى ١٨٤

- الداعي الأول: المنظومة الأنطولوجية للأشعرية (نظرتها إلى الوجود
ومفهوم الألوهية وعلاقتها بالعالم)
١٨٥
- نظرية الأشاعرة في الصفات الإلهية، وقولهم بأنها ليست عين
الذات ولا غير الذات ١٨٥
- مخالفة الأشاعرة للمعتزلة ومقتضيات المنطق الأرسطي «بنفي
الثالث المرفوع» في الصفات الإلهية ١٨٥
- قول الإمام الأشعري في الصفات الإلهية ١٨٥ ، ١٨٦
- عدم قبول الأشعري أن يقال في صفات الله تعالى بأنها أغيار أو
متفقة أو مختلفة ١٨٦
- الداعي الثاني: قيام المنظومة الطبيعية للأشعرية على نفي الطبايع،
أي النظام الضروري في الطبيعة ١٨٦
- رفض المنظومة الطبيعية للأشعرية للكوسمولوجيا الأرسطية المبنية
على القول بالجواهر ١٨٦
- اعتبار الأشعري أن معيار العلم بالطبيعة هو التجربة العملية ١٨٦
- نظرة الأشعري للكليات الصورية بأنها تجريدات ذهنية ليس لها
طابع عيني ١٨٦ ، ١٨٧
- اعتبار الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش الأشعرية نزعة اسمية
تجريبية في مقابل النزعة الميتافيزيقية الاعتزالية ١٨٧
- الداعي الثالث: قيام المنظومة الأخلاقية للأشعرية على الفصل
الجزري بين دائرتي الوجود والقيم ١٨٧ ، ١٨٨
- تلخيص ابن فورك لمذهب الأشعري في الأخلاق ١٨٨

- عدم الاختلاف بين الأطروحات الفلسفية الجديدة في المسألة الأخلاقية، وبين ما يراه الإمام أبو الحسن الأشعري ١٨٨
- تصوير الأشعري لمفهوم العدل الإلهي الصحيح من خلال نظرية الكسب ١٨٩
- الداعي الرابع: منهج النظر ودعوى أن الأشاعرة نبذوا العقل واستبدلوا النقل به ١٨٩
- نظرة المذهب الأشعري للعقل على أنه غريزة وفعل لا ملكة قلبية أو مستوى وجوديًا ١٨٩
- قيام المذهب الأشعري في جانب النظر على عدم التمييز بين العلم والمعرفة، واليقين والفهم والفتنة والدراية والعقل والفقہ ١٨٩
- اعتبار الأشعرية لإعمال العقل خارج النص الذي هو أفق كل ممارسة عقلية ١٨٩
- الداعي الخامس: التصور الخطأ لنظرية الإمامة لدى الأشعرية ١٩٠
- أسس نظرية الإمام الأشعري السياسية ١٩٠
- رفض مفهوم الدولة الدينية ١٩٠
- اعتبار وجوب الإمامة مبدأ شرعياً لحفظ مصالح الناس واتقاء الفتنة . ١٩٠، ١٩١
- الإمام الأشعري: دلالة العلاقة بين وصف الآراء وتأسيس علم الكلام الدفاعي، لأبي يعرب المرزوقي** ١٩٣
- تمهيد: الإشكالية ١٩٣

- إظهار عقم المحاولات البعثية للمجدل الكلامي في العقائد، إذا ما
 قامت على فكر يخالف فكر الإمام الأشعري ١٩٣
- تحويل السنة إلى فرقة من الفرق ١٩٤
- فهم طبيعة الانتقال من الوصف الموضوعي للآراء التي تقول بها
 فرق أهل القبلة إلى الكلام المعبر عن السنة ١٩٤
- معرفة أسباب النكوص إلى الموقف الميتافيزيقي في مجالي المعرفة
 العقلية والذوقية ١٩٤
- انحصار دور الفكر الأشعري في المناوسة بين الموقف الكلامي
 والموقف الحديثي ١٩٥
- حسم العلاقة بين العقل والإيمان في النظر، وبين القانون والأخلاق
 في العمل ١٩٥، ١٩٦
- اكتمال دورة الكلام وعودة الفكر الشئني إلى شكل الكلام الأول . ١٩٦
- المسألة الأولى: أمراض الفكر في الحضارة الإسلامية وصلتها
 بقضايا الكلام ١٩٧
- عدم اقتصار المدارس ذات الجذور الممتدة في الزمان والمكان على
 التاريخ لماضيها، بل تتجدد شكلا ومضمونا مع حفاظها على
 أسسها التي نشأت عليها ١٩٧
- إشكالية عدم معرفة أرباب الفكر الإسلامي التمييز بين التاريخ لمعارف
 لم يعد لها وجود، والممارسة العلمية الحية لهذه المعارف ١٩٧
- اختلاق صيغ عقديّة؛ لتقديمها بديلا عن النص الديني ١٩٨
- وَأد ثمرّة التدين في حياة المسلمين بسبب اختلاق الصيغ العقديّة،

- ١٩٨ وتقديمها بديلا عن النص الديني
- تأريخ العلوم الإنسانية والدينية أمر لا تخلو منه جامعة من
- ١٩٩ الجامعات المتحضرة، بيد أنه تاريخ لممارسات انتهت
- المطالبة بالدليل ليست بمجرد الشاهد، بل بعرض النظرية التي
- ٢٠٠ تضي عليه المعنى الذي قصده صاحبه
- ٢٠٠ قول ابن خلدون في ما وراء الحس من المغيبات
- ٢٠١ الكلام السلبي وحدوده والقائلون به
- ٢٠٢ الفرق بين الكلام الدفاعي عن العقيدة وعلم الكلام بوصفه علما
- ٢٠٢ عدم تجاوز الفكر النقدي الآن مرحلة الدفاع عن العقيدة
- مصطلح «الكلام الموجب» أو ما يسمى بعلم أصول العقيدة،
- ٢٠٢-٢٠٤ وصياغته بالمنطق الصناعي، وسلبات ذلك المصطلح
- ٢٠٥ المسألة الثانية: دور علم الكلام في تكوينية هذه الأمراض الفكرية
- ٢٠٥ القراءة الخلدونية لمسار الفكر السني
- ٢٠٥ تقسيم ابن خلدون لعلم الكلام
- المرحلة الأولى: ظهور الكلام في صورة فلسفية لكنها مختلفة عن
- ٢٠٥ أسلوب الفلسفة المشائية
- ٢٠٦ المرحلة الثانية: التدرج في عملية اندماج الكلام في الفلسفة المشائية
- ٢٠٦ المعيار الأول وما أنتجه
- القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول، والتخلي عن هذا المبدأ
- ٢٠٦ ومناقشة ذلك

- المعيار الثاني المتعلق بطبيعة المسائل في الفنين الكلامي والفلسفي . ٢٠٧، ٢٠٨
- علاقة المعيار الثاني بعلاقة التماهي التام بين الكلام والفلسفة .. ٢٠٩
- العلاقة بين المعيارين الأول والثاني، والمراحل الحاصلة منهما ... ٢٠٩
- معنى تأويل المتشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران ٢١٠
- النقد التيمي والخلدونى وتحورهما من ذهنية متكلمي العصر
الوسيط وفلاسفته ٢١١
- عدم نجاح الاندماج بين الفلسفة وعلم الكلام في المرحلة الأولى؛
بسبب رفض فضلاء الأمة لعلم الكلام ٢١١
- حصول الاندماج بين الفلسفة وعلم الكلام على يد إمام الحرمين
الجوني والغزالي تلميذه ٢١١
- انتماء صنفى وحدة الوجود الصوفية إلى المزيج الكلامي الفلسفي .. ٢١٢
- بلوغ الفلسفة والكلام ذروة التطبيق في القرن السابع ٢١٢
- رابع القرن السادس الذين أذابوا الفلسفة في الكلام والكلام في
الفلسفة، الرازي، والسهروردي، وابن رشد، وابن عربي ٢١٢
- خصائص علم الكلام الناتج عن آراء الرابع الصوفى الفلسفى
الفقهى ٢١٣
- آثار الخليط المربع على الآفاق المعرفية والقيمية، والحياة الاجتماعية
والسياسية والاقتصادية ٢١٣، ٢١٤
- الإصلاح الدينى في القرن الثامن الهجرى، وبدايته مع ابن تيمية
بإصلاحه العقائد لتحرير الإنسان من عقيدة الجبرية ٢١٤
- انتهاء ابن تيمية مع ابن خلدون بإصلاح الشرائع؛ لتحرير الإنسان

- ٢١٤ من شريعة الغضب وسلطان العنف
- الموت البطيء للحياة الفكرية والخلقية عند المسلمين، والازدهار
الذي حدث في الغرب خارجا من رحم ذلك الموت ٢١٤، ٢١٥
- الفكر الديني والمدارس الدينية ودورها في إثراء الغرب بالعلماء
والفلاسفة ٢١٥
- ظهور المدارس الدينية في بلاد الإسلام قبل الغرب بقرون ٢١٥
- الثورات الفكرية المتولدة من المدارس الدينية وتأثيرها في الأخلاق
والحياة الاجتماعية ٢١٥
- تراجع الإبداع العقلي والموت الفكري والأخلاقي، وامتداد ذلك
الموت إلى الوجود العقلي للجماعة بمؤسساتها ٢١٥
- توقف الفكر العربي عن الإبداع النظري والعقدي، بعد محاولة ابن
تيمية القيام بالإصلاح النظري فلسفيا ٢١٦
- توقف الفكر العربي عن الإبداع العملي والشرعي، بعد محاولة ابن
خلدون القيام بالإصلاح العملي فلسفيا ٢١٦
- الخاتمة ٢١٧
- رأي ابن خلدون في تكوينية الكلام الشئني ٢١٧
- انحصار نظرية ابن خلدون في تكوينية الكلام الشئني على ضرب
معين من الكلام ٢١٧
- تأريخ ابن خلدون لعلم الكلام في مقدمته بمعياريين؛ معيار العلاقة
بين الدليل والمدلول، ومعيار العلاقة بين مسائل الكلام ومسائل
الفقه ٢١٧

- الموقف المعرفي الشُّنِّي ورده الحكم في القضايا الفكرية والعقلية لمبدأ
واحد، هو تقديم المعطى التجريبي على الفرض العقلي ٢١٧
- درجات المبدأ الخاص بالموقف المعرفي الشُّنِّي ٢١٧، ٢١٨
- ضرورة معرفة المبدأ الخاص بالموقف الشُّنِّي؛ لفهم مآل النقد
الشُّنِّي للكلام وأصوله وبقية العلوم الإسلامية؛ التصوف والفقہ
والفلسفة ٢١٨
- عدم وعي المعارضين للكلام والفلسفة الوعي التام بالعلة المعرفية
لمعارضهم؛ لغلبة البعد العقدي على تلك المسألة ٢١٩
- طبيعة المقابلة بين الكلامين الميتافيزيقي الذي يدعي العقلانية،
والكلام التاريخي المقصور على المعرفة بالمراجع والممارسة الدينية . ٢١٩، ٢٢٠
- فهم طبيعة العلاقة بين الكلامين الميتافيزيقي والتاريخي، وما يترتب
عليه من فهم الفلسفة النقدية النظرية والعملية ٢٢٠
- أساس الموقف الكلامي ٢٢٠
- أساس الموقف الحديثي ٢٢٠
- ما بعد المنطق وما بعد التاريخ ٢٢٠
- استذابة الفكرين الكلامي والحديثي أحدهما للآخر وإنتاجهما
لفكر جديد ٢٢٠، ٢٢١
- الإجابة على السؤال المطروح في أول البحث ٢٢١
- بين الفكر الفلسفي والفكر الكلامي، لسعيد فودة ٢٢٣
- التداخل بين الكلام والفلسفة في الإمام الأشعري ٢٢٣

- ٢٢٣ حول تعريف الفلسفة
- ٢٢٣ التسمية والاشتقاق
- التلازم بين التسمية والموضوعية في الفلسفة، والقرب والبعد من
 حدود المصطلح والتطبيق عليه في العصر الحديث ٢٢٢، ٢٢٤
- سهولة ادعاء حب الحكمة لا يترتب عليه أن ما يقدمه الإنسان
 المدعي نتاج بحثه الفلسفي ٢٢٤
- الاعتراض على إبقاء ترجمة الفلسفة بالحكمة والفلاسفة بالحكماء ٢٢٤
- اشتمال الفلسفة على أمور اعتبارية غير متعينة جعلها عرضة لكثير
 من الاختلافات لا تعد ولا تحصى ٢٢٤
- وجود بعض العناصر المتعينة والمتفق عليها في الفلسفة، كالنظر
 الفكري المشترك بين جميع الفلاسفة ٢٢٤
- اعتقاد كل فيلسوف أن ما يقدمه هو الحق ولا شيء غيره؛ لأنه
 نتاج مجاهدة فكرية وتجربة حكيمة ٢٢٤، ٢٢٥
- الاقْتِصَار على ذكر أهم عناصر الفلسفة هو الأليق في تعريفها .. ٢٢٥
- عدم إمكان حصر الفلسفة في مجموعة مفاهيم يمكن عدّها، أو
 تصورات أو تصديقات يمكن الدفاع عنها، وصعوبة ذلك عند
 التطبيق ٢٢٥
- الاختلاف بين الفلاسفة من جهة التعيين الخارجي لما تشتمل عليه
 فلسفاتهم ٢٢٥
- تبين مفهوم الفلسفة ببيان الأوصاف العامة لها باعتبارات مختلفة
 مع ذكر هذه الاعتبارات ٢٢٦

- أهم مظاهر الفلسفة ٢٢٦
- دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي ٢٢٦
- دراسة الفكر من حيث تميزه بميزة الأحكام القيمية ٢٢٦
- ضبط التعريف بالفلسفة عن طريق الوصف من بعض الجهات،
لا من حيث النتائج النظرية اللازمة بالفعل عن التفلسف ٢٢٦
- تعريف «الملا صدرا» الفلاسفة ٢٢٧
- تعريف إسماعيل غازاني الفلاسفة ٢٢٧
- تعريف الفلسفة بفعل التفلسف ٢٢٧
- حول تعريف علم الكلام ٢٢٨
- سهولة تعريف علم الكلام؛ لوجود الضابط المتفق عليه بين
المتكلمين ٢٢٨
- بعض مما ذكره العلماء في تعريف علم الكلام ٢٢٨
- تعريف عضد الدين الإيجي لعلم الكلام ٢٢٨
- توضيح العضد الإيجي المراد بالعقائد ٢٢٨
- توضيحه المراد بالدين ٢٢٨، ٢٢٩
- تعريف الإمام التفتازاني لعلم الكلام ٢٢٩
- لا بد في العلم بالعقائد في الكلام أن تكون مأخوذة عن أدلتها،
ولابد أن تكون يقينية ٢٢٩
- تعريف الإمام السنوسي لعلم الكلام ٢٢٩
- إدخال الأدلة المباشرة القائمة على العقائد الدينية في علم الكلام .. ٢٣٠

- ٢٣٠ تقرير عقائد الإسلام لا يتم إلا بالإتيان بالأدلة عليها
- ٢٣٠ اشتمال وظيفة المتكلم على جانبين
- ٢٣٠ دعوى أن الفلسفة برهانية والكلام جدلي
- ٢٣١ مقارنة بين الفلسفة والكلام
- ٢٣١ المقارنة من حيث الموضوع
- ٢٣١، ٢٣٢ المقارنة من حيث الأدلة والوسائل المستعملة
- ٢٣٢ المقارنة من حيث الغاية
- ٢٣٢، ٢٣٣ المقارنة من حيث المبادئ
- دعوى أن الفلسفة على اختلاف أنواعها وتشقيق أحكامها مبنية على الأدلة
- ٢٣٣ مناقشة الدعوى وإبطالها
- ٢٣٣
- ٢٣٤ استمداد كثير من الفلاسفة أصولهم الفكرية من الأديان
- عدم تصريح الفلاسفة بالأخذ من الدين جعل بعضهم يعتقد أن الأخذ منه يعارض مفهوم الفلسفة
- ٢٣٤ نص الإمام التفتازاني على الفرق الأهم بين الكلام والفلسفة ..
- ٢٣٤، ٢٣٥ إطلاق وصف الفيلسوف على المتكلم وجواز ذلك من عدمه
- ٢٣٥ البحث المعرفي عند الأشعري
- ٢٣٦ المبحث الأول وسائل المعرفة
- أهمية وسائل البحث التي يستخدمها الإنسان في الوصول إلى معرفته
- ٢٣٦

- ٢٣٦ اهتمام المتكلمين والفلاسفة بوسائل المعرفة
- ٢٣٦ أهمية بيان وسائل المعرفة
- ٢٣٦ نص الأشعري على الأشياء التي تدرك بها العلوم
- ٢٣٧ الحواس الخمس والأخبار المتواترة وكونها وسائل للمعرفة
- نص علماء الأشعرية والماتريدية على هذه الحواس واستمدادهم لها
- ٢٣٧ من القرآن الكريم
- ٢٣٧ الحديث عن الحواس الخمس بشيء يسير من التفصيل
- ٢٣٨ توضيح الأشعري لمعنى الشاهد والغائب وعلاقة ذلك بالحس
- ٢٣٨ العلم بالحسيات ضروري والضروريات لا يجوز الشك فيها
- ٢٣٨ العلم بالعاديات ضروري لا يجوز الشك فيه
- قاعدة مهمة: لا يشترط في تحقق العلم أن يكون مبنيا على العلم العقلي
- ٢٣٨ تعدد وسائل التوصل إلى العلم
- ٢٣٩ إدخال العاديات في العلم يفتح بابا للعلوم التجريبية
- إدخال الأختبار المعتبرة يتيح للباحث أن يدرك ما لا يمكن إدراكه بطريق النظر والتأمل
- ٢٣٩ فتح الأشعري طرق العلم المختلفة وعدم حجب العقل على طريق واحد، ومخالفة الأشعري للفلاسفة في ذلك ٢٣٩، ٢٤٠
- ٢٤٠ حقيقة العلم وأحكامه
- ٢٤٠ حقيقة العلم عند الأشعري

- ٢٤٠ الاستدلال العقلي عند الأشعري ومفارقة لما يعتمد عليه الفلاسفة
- ٢٤١، ٢٤٠ خلاصة القول في معنى حقيقة العلم
- ٢٤١ الاختلاف في كون الحس علما أو نوع إدراك غير العلم
- ٢٤١ القول الأول الإحساس علم بالمحسوس
- ٢٤١ القول الثاني الحس غير العلم
- ٢٤١، ٢٤٢ العلم الحادث إما ضروري أو اكتسابي، ومعنى الضرورة والاكتساب
- العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة، وتوافق ذلك مع العقل والمنطق ٢٤٢
- ٢٤٣، ٢٤٢ بديهية العقل وكونها نوعا من أنواع العلوم الضرورية
- ٢٤٣ قول الأشعري أن منكر العلوم الضرورية لا يستحق المناظرة
- ٢٤٤، ٢٤٣ النظرية الفكرية المتكاملة للإمام الأشعري
- مسألة حصول العلم عقيب النظر في خلق الله تعالى، واطراد هذه المسألة مع مذهبه في المتغيرات الحادثة ٢٤٤، ٢٤٥
- ٢٤٥ قول ابن فورك حاكيا مذهب الأشعري
- ٢٤٥ أصالة الأشعري في البحث في العالم
- حدود النظريات التي ينبغي للباحثين المتحدثين عنها أن يعلموا حدودها ٢٤٥
- ٢٤٥ إظهار رأي الأشعري في مسائل معدودة
- ٢٤٦ معنى الموجود
- ٢٤٦ معنى الحدوث

- المعنى الأول للمحدث ٢٤٦
- المعنى الثاني للمحدث ٢٤٦
- معنى القديم ٢٤٧
- قسمة الوجود إلى محدث وقديم ٢٤٧
- خلق الله تعالى للوجود والماهية ٢٤٧، ٢٤٨
- المخلوق والمحدث ٢٤٨، ٢٤٩
- الجواهر والأعراض ٢٤٩
- كون الجسم ليس أعراضا مجتمعة ٢٥٠
- عدم إنكار وجود محدث، لا جسم وعرض ولا جوهر ٢٥٠، ٢٥١
- عدم توقف حدوث الحادث على محل ٢٥١، ٢٥٢
- مفهوم العادة والترتيب بين أجزاء الوجود ٢٥٢
- حاصل المسألة أن الترابط بين أجزاء العالم ليس على طريق
المعلولية، بل على الوضع المشاهد بإرادة الفاعل المختار ٢٥٢، ٢٥٣
- تفرد الله تعالى بالفاعلية وإيجاد الموجودات ٢٥٣
- جواب الأشعري على من تساءل عن إمكانية أن يختار الله اختراع
الطبيعة على وجه غير الذي اخترعها عليه ٢٥٤
- مناقشة الفلاسفة القائلين بالطبائع المستلزمة لذاتها ٢٥٤، ٢٥٥
- اعتقاد الفلاسفة التلازمات بين الأشياء المخلوقة وما يتولد عنها من
تلازمات عقلية لا وضعية ٢٥٥
- أصالة الأشعري في البحث الإلهي ٢٥٥

- أهمية البحث في الإلهيات بالنسبة للمتكلم والفيلسوف ٢٥٥
- كون البحث في الإلهيات موردا مهما يتجلى فيه النزاع والأخذ
والرد ٢٥٥
- اعتقاد بعض المفكرين اضمحلال البحث في الإلهيات إذا ما تمت
الفلسفة العلمانية وشاعت النظرة العلمية ٢٥٦
- الزعم أن البحث في الإلهيات إنما يلجأ إليه الإنسان حين يعجز عن
حل مشكلاته، ويعجز عن العلم بعلم الأمور ٢٥٦
- بعض من البحوث التي قام بها الإمام الأشعري في باب الإلهيات ٢٥٦
- معرفة الله اكتساب لا ضرورة ٢٥٦
- المعرفة بالله أول الواجبات ٢٥٧
- الطرق التي اعتمد عليها الأشعري في معرفة الله تعالى ٢٥٧
- طريقة النظر لمعرفة الله تعالى عند الأشعري ٢٥٧، ٢٥٨
- تقرير الأشعري بأن ما حصله المتكلمون من علوم ومعارف إنما
حصل بالسير في طريق النظر ٢٥٨
- تعليق ابن فورك على تقرير الأشعري ٢٥٨، ٢٥٩
- تقرير الأشعري أن العبرة بالحقائق والمعاني، وليست بالألفاظ
والرسوم ٢٥٩
- قواعد شاملة للبحث في صفات الله تعالى ٢٥٩
- كيفية معرفة صفات الله تعالى ٢٥٩، ٢٦٠
- وضع الأشعري للقواعد الكلية للبحث في صفات الله عز وجل ٢٦٠

- ٢٦١ الفصل بين تصور الإلهي والإنساني
- تفريق الأشعري بين حقيقة الوجود المتحقق خارجا وحقيقته في
- أحكام الوجود ٢٦١
- مغايرة الوجود الإلهي لوجود المخلوقات ٢٦١، ٢٦٢
- توضيح ابن فورك مذهب الأشعري في صفات الله تعالى ٢٦٢، ٢٦٣
- تأملات في فكر الأشعري في مبحث النبوات ٢٦٣
- مكانة النبوة في الدين واختصاص المتكلمين بالحديث عن تفاصيلها ٢٦٣
- بحث المتكلمين وبعض الفلاسفة في النبوات بناء على التسليم بها
- ومحاولة لتأييد وقوعها ٢٦٤
- حول مفهوم النبوة والوحي عند الأشعري ٢٦٤
- قول الأشعري في النبوة ٢٦٤
- قول الأشعري في الرسول ٢٦٤
- اعتقاد الأشعري عدم جواز إرسال النساء ٢٦٥
- عدم وجوب إرسال الرسل إلى الخلق ٢٦٥
- اعتقاد الأشعري في النبوة ٢٦٥
- إبطال زعم استمرار النبوة بعد زمان النبي ﷺ ٢٦٦
- تأويل خاتمية النبوة على أنها انتهاء فترة استمداد الناس من الشرائع
- الإلهية ٢٦٦
- هجوم البهائية الفلاسفة على النبوات والمعجزات ٢٦٧، ٢٦٨
- نظر الأشعري في الإنسانيات والأخلاق ٢٦٨

- بيان غلط كثير من الكتاب ممن عابوا على علماء الإسلام أنهم لم
 يفسحوا المجال للحديث عن الإنسان ٢٦٨
- اهتمام كثير من العلوم الإسلامية بالإنسان ٢٦٨
- عناية الفلسفة القديمة بالإنسان ٢٦٨، ٢٦٩
- تقسيم الهروي للحكمة في كتابه «شرح هداية الحكمة» إلى
 حكمة نظرية وحكمة عملية ٢٦٩
- تقسيم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام ٢٦٩
- تقسيم الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام ٢٦٩، ٢٧٠
- خروج المنطق عن أقسام الحكمة؛ لأنه آله تحصيلها ٢٧٠
- كلام الباحث حول ترتيب المصنف ٢٧٠، ٢٧٢
- مسؤولية الإنسان عن أفعاله ورفع الجبر والقدر ٢٧٢
- معنى الفاعل والمحدث والمخلق، وأنه حقيقة على الله تعالى فقط ٢٧٣
- القدرة حقيقة على قدرة البشر وقدرة الله تعالى ٢٧٣
- الوقوع حقيقة في الخلق والكسب ٢٧٤
- عدم التسوية بين تعلق العلم وتعلق القدرة ٢٧٥
- تعريف الكسب وشروطه ٢٧٦
- امتناع الوصف بالكسب على الله تعالى من كل وجه ٢٧٦
- معنى نسبة الكسب إلى الله تعالى وإلى العبد ٢٧٧
- ما يتعلق به الكسب وما لا يتعلق ٢٧٧

- الجواهر لا يتعلق بها كسب المحدث ٢٧٧
- الأعراض وما يصح أن يكتسب منها وما لا يصح ٢٧٧
- حركات العروق الباطنة وحركات الجسد الظاهرة وتعلق الكسب
بها ٢٧٨
- نفي الجبر ٢٧٩
- حقيقة القدرة والاستطاعة الإنسانية ٢٧٩
- البقاء على الاستطاعة محال لأنها عرض ٢٨٠
- كل استطاعة مرجعها لأمر واحد فقط ٢٨٠
- الاستطاعة لا توجب الفعل ولا تتقدم عليه ٢٨١
- اختلاف أجناس الاستطاعات بحسب المستطاع ٢٨١
- عدم وقوع التكليف بما لا يطاق مع إمكانية جوازه ٢٨١
- خلاصة ما انتهى إليه الباحث في مسألة أفعال العباد وقدرتهم
ومسؤوليتهم عند الإمام الأشعري ٢٨٢
- نظرة الإمام الأشعري في الحسن والقبح، وأثرها في القيم والأخلاق
..... ٢٨٢
- كلام الأشعري على الحسن والقبح الذي يترتب عليه الحساب
والعقاب ٢٨٣
- رأي الأشعري أنه لا حسن ولا قبح إلا بالأمر والنهي ٢٨٣
- عدم التلازم بين ما يوجد وما ينبغي أن يكون عند الأشعري .. ٢٨٤، ٢٨٥
- تقرير الأشعري أن الحجة في التكليف لا تكون إلا بعد بلاغ الأحكام ٢٨٥

- إمكانية العلم بالأحكام عن قرب، وملك آلة ذلك بلا مشقة
كبيرة؛ دليل على التكليف بالأحكام ٢٨٥، ٢٨٦
- المحور السابع الإمام الأشعري وواقفنا المعاصر ٢٨٧**
- الأشعري والأزمة الحديثة البدايات والتطورات: بين السلفية
والإصلاحية والاستشراق، لِرِضْوَانِ السَّيِّدِ ٢٨٩**
- تعرض جانبي المذهب الأشعري؛ المذاهب الفقهية والتصوف
للهجوم من جانب السلفيين والإصلاحيين ٢٨٩
- النقد الموجه إلى التصوف ٢٨٩
- ما أخذه السلفيون والإصلاحيون على التصوف ٢٨٩
- ما أخذه السلفيون والإصلاحيون على المذاهب الفقهية ٢٩٠
- تمثل قوة الإصلاحيين بقولهم بضرورة التغيير لتغيير الزمان ٢٩١
- تمثل قوة السلفيين في تشدهم في مفهومي التوحيد والسنة ... ٢٩١
- بيئتا الإحياء والنهوض عند السلفية، واتساع تأثير هاتين البيئتين ٢٩١
- إشكالية الاختلاف مع السلفية ٢٩٢
- اقتران الإحياء السلفي بالإحياء الصوفي ٢٩٢
- ظهور طرق صوفية جديدة دليل على الإحياء الصوفي ٢٩٢
- المقاومة الصوفية للاستعمار الغربي ٢٩٢
- دعم السلطان عبد الحميد الثاني للتصوف ٢٩٢
- انحصار الفقهاء الشافعية والمالكية من الأشاعرة بين السلفيين

- والإصلاحيين ٢٩٣
- الإمام محمد عبده ومحاولة إصلاح علم الكلام ٢٩٣
- الدراسات الغربية حول علم الكلام والمعتزلة والأشاعرة، وثناء هذه
الدراسات على المعتزلة وحملهم على الأشاعرة ٢٩٤
- اطلاع الإمام محمد عبده وتلاميذه على الدراسات الغربية،
وأجواء التواصل بين المستشرقين والعلماء المصريين ٢٩٤
- نشر (آدم متر) أطروحته التي عنوانها (رينسانس الإسلام) والتي تحدث
فيها عن نهضة الإسلام، وتناوله الأشاعرة بالنقد الشديد ٢٩٤، ٢٩٥
- إنشاء الجامعات الأهلية في مصر والهند والاستعانة بالمستشرقين،
الذين اكتفوا بغمز الأشاعرة بقولهم إن ابن سينا والفارابي وابن
رشد، هم مفكروا الإسلام الحقيقيون ٢٩٥
- انفكاك التحالف بين الإصلاحيين والسلفيين عقيب إسقاط الخلافة
الإسلامية؛ بسبب الاختلاف حول دينية الخلافة ٢٩٥
- الجدال بين السلفيين والعلماء الأتراك حول الدفاع عن الأشعرية ... ٢٩٦
- المستجدات الإصلاحية والنهضوية في المجالين الفقهي والكلامي، في
عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ٢٩٦
- الشيخ مصطفى عبد الرازق وجهوده الإصلاحية ٢٩٦
- تلامذة الشيخ عبد الرازق وإسهاماتهم في الدراسات الفلسفية
والكلامية ٢٩٦
- الانتكاسة الكبرى التي أصابت تدريس الفلسفة الإسلامية وعلم
الكلام منذ الستينيات وما بعدها في سائر الجامعات ٢٩٧

- التحويلات الفكرية في أربعة العقود الأخيرة وما نتج عنها من
تيارات فكرية ٢٩٧
- مصائر عقيدة أهل السنة ومصائر الإسلام ٢٩٧ .
- الاتجاهات الكلامية في الديانات التوحيدية اتجاهان؛ اتجاه التنزيه
والعدل، واتجاه الرحمة والفضل ٢٩٧
- اتجاه المعتزلة في التنزيه والعدل ٢٩٨
- اتجاه أهل السنة في العناية والرحمة ٢٩٨
- الأسباب التي جعلت الأشعرية تجمع المسلمين حولها في العصور
السالفة ٢٩٨
- السبب الأول اتجاه العناية والرحمة والفضل ٢٩٨
- السبب الثاني الترتيب الواضح الذي سنته الأشعرية لمسألة الشرعية،
أو العلاقة بين الدين والجماعة والدولة ٢٩٩
- الأسباب التي مكنت الأشعرية في الأزمنة الحديثة لمسيرة التغيرات
في الزمان والمكان والإنسان ٢٩٩، ٣٠٠
- توقف النظر العقدي في النطاق الأشعري في القرن التاسع الهجري ٣٠٠
- تجمد الحراك الفقهي بعد أواخر القرن الثالث عشر الهجري ... ٣٠٠
- صعود السلفية والصوفية إلى سطح الساحة الفكرية بسبب التأزم
الحادث نتيجة لجمود الحراك الفقهي والنظر العقدي ٣٠٠
- الحاجة إلى علم كلام جديد ٣٠٠، ٣٠١
- بقاء الإسلام الشُّني في المؤسسات التعليمية العريقة على ضعف ٣٠١

- ضرورة العمل على تقوية مؤسسات التعليم والفتوى وتجديدها . ٣٠٢
- تعليقات ومدخلات ٣٠٣
- مداخلة د. محمد عبد الفضيل القوصي ٣٠٣
- الأمر الأول: المراد بالتجديد في العقائد ٣٠٣
- الأمر الثاني سكوت الأشاعرة في مواجهة السلفية ٣٠٣
- الأمر الثالث بروز المذهب الأشعري في كل علوم الدين من غير أن يظهر مسماه ٣٠٤
- مداخلة الأستاذ صابر عبد الدايم وهي سؤالان ٣٠٤
- التساؤل حول وجود إستراتيجية علمية مدروسة للتوفيق بين السنة والشيعه ٣٠٤
- التساؤل الثاني حول كيفية قيام منهج الفكر الأشعري بالتقريب بين دعاة الغلو والتطرف ٣٠٤
- رد الدكتور رضوان السيد ٣٠٤
- عدم صلاحية علم الكلام الأشعري وقدم مسائله ٣٠٥
- تجديد مدرسة علي سامي النشار واقتصارها على تاريخ الفكر . ٣٠٥
- حديث الناس عن المعتزلية الجديدة؛ لأن الأشعرية ليست لها رؤية للعالم ٣٠٥
- اختصاص الفقه بعلاقة الناس بعضهم بعضا، واشتغال علم الكلام بعلاقة الناس وربهم سبحانه وتعالى ٣٠٦
- شراسة الهجوم من جانب السلفيين وكونه سبب إصابة الأشعرية

- ٣٠٦ في مقتل
- ٣٠٧ الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر، لعبد الكبير العلوي المدغري
- ٣٠٧ التأكيد على أشعرية أهل المغرب وذكر قول ابن عاشر في منظومته
غياب التمذهب العقدي والفقهني في الحياة المعاصرة إلا عند نخبة
من الدارسين ٣٠٧
- بقاء إشارات تدل على العقيدة الأشعرية، وجهل كثير من العامة
بالأشعري ومذهبه ٣٠٧
- ٣٠٨ التعريف بالإمام أبي الحسن الأشعري
- ٣٠٨ ثناء الرسول ﷺ على الأشعريين
- ٣٠٨ نبوغ أبي الحسن الأشعري في معظم العلوم والفنون
- ٣٠٨ سلامة الصدر الأول من الخوض في قضايا علم الكلام
بداية الانحراف العقدي على يد معبد الجهني الذي قال بالقدر،
- ٣٠٩ وعبد الله ابن سبأ اليهودي الذي قال بالوصية لعلي بن أبي طالب
- ٣٠٩ ظهور فرقة الشيعة في القرن الأول
- ٣٠٩ ظهور فرقة المعتزلة
- ٣١٠ واصل بن عطاء والقول بالمنزلة بين المنزلتين
- ٣١٠ عمرو بن عبيد ومكانته في الفكر الاعتزالي
- ٣١٠ أبو علي الجبائي وتلمذ أبي الحسن الأشعري على يده
- ٣١٠ كون المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية
- الإمام أبو الحسن الأشعري، البدايات الفكرية والمقومات العقلية

- وتركه لمذهب الاعتزال ٢١١، ٢٠٠
- تلخيص ابن عساكر مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في صفحات من كتابه «تبيين كذب المفتري»، وذكره الآراء الكلامية التي قال بها أبو الحسن الأشعري في الرد على المعتزلة وغيرهم ٢١٢، ٢١١
- قول الأشعري في مذهبه الاعتقادي ٢١٢، ٢١٢
- اعتقاد بعض الباحثين أن الإمام أبا الحسن الأشعري قد تخلى عن البرهان العقلي ٢١٣
- سبب الاعتقاد الخطأ عند الباحثين الذين ظنوا أبا الحسن الأشعري يعتبر بالبرهان العقلي طريقاً من طرق الاستدلال ٢١٣
- دخول المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب ٢١٣
- أبو الحسن القابسي وإدخاله مذهب الأشعري بلاد المغرب ٢١٤
- استمرار مذهب الأشعري في بلاد المغرب، والحاجة إلى محو الأمية العقيدية ٢١٤
- دور الإمام أبي الحسن الأشعري في الواقع المعاصر واحتياجات هذا الواقع ٢١٤
- انحسار دوائر الفلسفة في عصر العولمة، وخروجها من مجال النظر وارتباطها ببعض العلوم الوضعية ٢١٤
- عدم صلاحية مباحث علم الكلام والعقيدة من حيث الجدل الذي تثيره قضاياها ٢١٥
- فرضية تعلم العقيدة على المسلم المكلف ٢١٥

- ٣١٥ محاربة الأمية العقديّة
- نشاط العلماء الأشاعرة في نشر مبادئ العقيدة الأشعرية في أوساط
 العامة والخاصة ٣١٦
- التيارات والمذاهب التي ناهضت التحرك القوي الذي أقدم عليه
 الأشاعرة في نشر دعوتهم في صفوف العوام والعلماء ٣١٦
- ثورة محمد بن تومرت واعتماده على المذهب الأشعري في
 القضاء على دولة المرابطين ٣١٦
- رفض ابن رشد المطلق للمذهب الأشعري وتحريضه الحكام على
 دعاة هذا المذهب ٣١٧
- تكفير ابن رشد للمصرّين على ضرورة تعليم الناس المعتقد
 الأشعري وحيثيات ذلك التكفير ٣١٧
- تجاوز علماء الأشعرية لفتوى ابن رشد، واعترافهم بالأخطاء
 المنهجية، وتصويب هذه الأخطاء في منهج الدعوة ٣١٧
- مزاوجة علماء الأشعرية بين الاهتمام بالنصوص الشرعية وعدم
 إهمال العقل ٣١٨
- تحديد سمات المذهب الأشعري «إدراك النص في ضوء العقل» ٣١٨
- تلخيص الأستاذ حمودة غرابة لكلام الأشعري في بيان المنهج،
 ومآخذة التي أخذها على الأشعري ٣١٨، ٣١٩
- عدم الاتفاق مع الأستاذ حمودة غرابة فيما يراه من أن المنهج
 الأشعري نظري ويبعد عن التطبيق ٣١٩
- سهولة التناول وتقريب المعاني ٣١٩

- ٣١٩ الاعتماد على منهج التدرج في تبليغ المذهب
- ٣٢٠ رفض الإمام الأشعري للتقليد
- تساؤلات حول حاجة الواقع المعاصر لفكر الإمام الأشعري
وللعقيدة ٣٢٠
- ٣٢١ الصراع العقدي في العصر الحاضر، «الصراع الشيعي» نموذجاً ...
- ٣١٢ عدم لوم الشيعة في خدمة مذهبهم والعمل على نشره
- ٣٢١ ضعف معسكر أهل السنة والجماعة
- ٣٢٢ الوحدة بين الدين والدولة في إيران سيرٌ قوة المذهب الشيعي ...
- انفصال الدين عن الدولة في معسكر أهل السنة، وما يترتب على
ذلك من ضعف ٣٢٢
- ٣٢٢ إضعاف المؤسسات الدينية في معسكر أهل السنة والجماعة
- الصراعات الداخلية في معسكر أهل السنة والجماعة، الصراع بين
الرواية وغيرها من عقائد أهل السنة ٣٢٢
- العودة إلى توظيف علم الكلام أو أصول الدين في عصرنا أمر
محمود ومطلوب ٣٢٣
- فقه علماء السلف في إدراج أبواب الخلافة والحكم تحت أبواب
العقيدة ٣٢٣
- وجوب الاعتناء بالمذهب السُّني ليس على الصعيد العقدي فقط
بل على الصعيدين السياسي والأمني ٣٢٣
- ٣٢٤ الإشادة بالإمام أبي الحسن الأشعري وفكره ومنهجه وسيرته ..

نحو توظيف فكر الإمام الأشعري في حياتنا المعاصرة،

- لمحمد إدير مشنان ٣٢٥
- مقدمة ٣٢٥
- واقع الضعف السياسي والتخلف الاقتصادي الذي تعيشه الأمة .. ٣٢٥
- أسباب الأزمة التي تعيشها الأمة ٣٢٥
- الوضع الداخلي وأثره في الأزمة التي تعيشها الأمة ٣٢٥
- تراجع مفهوم الوسطية العلمية والفكرية والسلوكية أمام مظاهر
الغلو والتطرف والإفراط والتفريط ٣٢٥
- آثار ظاهرة التكفير ٣٢٥
- عمل التيارات والمذاهب الفكرية الداخلية والدخيلة كمعاول هدم
للمجتمع ٣٢٥
- التعصب والمذاهب والاتجاهات الفقهية، وانتشار ظاهرة التفسيق
والتبديع ٣٢٥، ٣٢٦
- افتقاد الأمة موازين الحوار العقلاني الهادئ الهادف، المبني على
الأساس العلمية الرّصنية ٣٢٦
- طرح المنتديات الفكرية والمؤسسات العلمية والإعلامية . مشكلات
الأمة ، ضرورة لازمة ٣٢٦
- علاج مشكلات الأمة بالتزام قانون الأسباب والمسببات ٣٢٦
- مسار قوة الأمة الإسلامية وضعفها يتمشى مع التزامها بإسلامها ٣٢٦
- منطلقات البحث ٣٢٦، ٣٢٧

- إمكانية إعادة الفكر الأشعري التوازنَ لمفهوم الوسطية العلمية
والفكرية والسلوكية في مواجهة مظاهر الغلو والتطرف ، والإفراط
والتفريط ٣٢٧
- إمكانية توظيف فكر الأشعري في مواجهة ظاهرة التكفير ٣٢٧
- إمكانية الإفادة من فكر الأشعري في مواجهة التيارات والمذاهب
الفكرية الدخيلة ٣٢٧
- إمكانية وجود آراء في الفكر الأشعري تسهم في معالجة التعصب
المذهبي ٣٢٧
- صعوبة صياغة آراء الأشعري وتعقدها بحيث لا يدركها العامة ٣٢٧
هل يوجد في فكر الأشعري وإنتاجه العلمي - موازين حوار علمي
عقلاني ٣٢٧
- أسباب اختيار صاحب البحث « الفكر الأشعري » لتوظيفه في
حياتنا المعاصرة ٣٢٧
- لماذا فكر الإمام الأشعري على وجه الخصوص ٣٢٨
- ما عليه الأشعري هو ما كان عليه سلف الأمة ٣٢٨
- عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة ٣٢٨
- تأكيد البيهقي عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة ٣٢٨
- القاضي عياض عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة ٣٢٨ ، ٣٢٩
- بيان تاج السبكي أن الانتساب إلى الأشعري تمسك بالسلف ... ٣٢٩
- رأي د. جلال محمد موسى في الأشعري ٣٢٩

- استثمار آراء الأشعري وتوظيفها في إيجاد حلول لمشاكل حياتنا
المعاصرة ٣٢٩
- اقتصار البحث على عرض بعض القضايا والمسائل التي يمكن
استثمارها في إيجاد حلول لبعض قضايا حياتنا المعاصرة ٣٣٠
- أولاً: توظيف فكر الأشعري في عدم التكفير ، وفي التصويب
للمجتهدين ٣٣٠
- التعامل غير السليم مع الخلاف في جزئيات العقائد وفروع الفقه -
من أسباب نشوء النزاعات بين فرق الأمة ومذاهبها ٣٣٠
- النزاعات بين الفرق الإسلامية والحكم على الناس بالتكفير ٣٣٠
- هل يمكن أن نجد في فكر الأشعري وآرائه ما يسهم في إيجاد
الحلول لمشاكل حياتنا المعاصرة ٣٣٠
- الأولى - تحديد الموقف من قضية التكفير ٣٣٠
- معاناة الأمة الإسلامية من التكفير منذ ظهور الخوارج واستمرار
مرارة ذلك إلى الآن ٣٣٠
- رجوع التكفير إلى جذور فكرية وأحكام مسبقة وأفكار ٣٣١
- نقل الذهبي نص الأشعري لزاهر بن أحمد السرخسي قبل وفاة
الأشعري ٣٣١
- مواجهة مبدأ الأشعري « عدم تكفير أحد من أهل القبلة » خطر
التكفير ٣٣١
- تاريخ المذهب الأشعري وتطوره وتطبيقاته - يشهد عدم اتجاهه
للتكفير ٣٣١

- « مسألة إيمان المقلد » من القضايا الشائكة التي تشوش على مبدأ
عدم التكفير ، وتعدد الآراء فيها ٣٣١ ، ٣٣٢
- ملخص الآراء في « مسألة إيمان المقلد » ٣٣٢
- عدم صحة إيمان المقلد بناء على وجوب النظر في مسائل العقائد .. ٣٣٢
- الاكتفاء بمبدأ « عدم صحة إيمان المقلد » ، من غير عصيان مطلقا ،
ومبالغة بعضهم بتحريم النظر على المقلد ٣٣٢
- الاكتفاء بالتقليد مع العصيان ٣٣٢
- مقلد القرآن والسنة القطعية صحيح الإيمان ؛ لاتباعه القطعي .. ٣٣٢
- اختلاف النقل عن الأشعري في « مسألة إيمان المقلد » ٣٣٢
- تكذيب البشيري النقل عن الأشعري « عدم صحة إيمان المقلد » ٣٣٢
- إفادة نص ابن فورك أن الأشعري يرى وجوب النظر ، دون نقله
تكفير العوام بسبب ترك النظر ٣٣٣
- نقل آخر روي عن الأشعري في التقليد ٣٣٣
- هدف الباحث عرض نموذج من إفرافات مسألة « إيمان المقلد » عند
علماء الغرب الإسلامي ٣٣٣
- سؤال ابن رشد الجد عن قوم أوجبوا تعلم علم الكلام ، وإجابته
عن ذلك ٣٣٣ ، ٣٣٤
- رأي بعض العلماء المغاربة تغليب كفه الاستدلال على العقائد
وعدم قبول التقليد المطبق في مسائل الإيمان ٣٣٤
- رأي السنوسي محمد بن يوسف في « إيمان المقلد » ٣٣٤ ، ٣٣٥

- رأي بعض علماء الغرب الإسلام « صحة إيمان المقلد » ٣٣٦
- رأي ابن مرزوق الحفيد ، وابن زكري التلمساني ، وابن أبي حجة
الوهراني ٣٣٧ ، ٣٣٦
- الرأي الغالب لأشاعرة الشرق والمغرب الإسلاميين : عدم تكفير
المقلدين من عامة الناس ٣٣٧
- عدم تكفير علماء العقيدة في الغرب الإسلامي - حتى المتشددین
منهم في مسألة وجوب النظر - المقلدين في العقائد ٣٣٧
- الإشكال الوارد على الملمح الأصيل الثابت في عقيدة الأشعري هو
عدم التكفير ٣٣٧
- الرأي الذي عليه المحققون هو عدم تكفير المقلدين من عامة الناس .. ٣٣٧
- ثانياً التعامل مع الفرق الإسلامية ٣٣٧
- تباين آراء الفرق الإسلامية في قضايا كثيرة ، واحتدام الصراع
بينهما ٣٣٨
- ضرورة البحث عما يخفف من حدة الصراع بين الفرق
الإسلامية ، وحاجة الأمة إلى ذلك الآن ٣٣٨
- استخراج رصید منهجي متين من فكر الأشعري للاعتماد عليه في
تخفيف حدة الصراع الذي تعانیه الأمة ٣٣٨ ، ٣٣٩
- مؤلفات الأشعري التي تهدف إلى وحدة الأمة تبنى عن تمكنه في
وصف واقع الفرق ، وبيان موقفها ٣٣٩
- رشادة مسلك الأشعري في التعامل مع الفرق الإسلامية ٣٣٩

- التزام الأشعري ببيان أخطاء كل فرقة والرد على مقالاتها ، وعدم
 ٣٣٩ إخراجهم عن جماعة المسلمين
- ثالثا - تبني رأي المصوبة الاجتهاد ٣٣٩
- الصفحات المشرقة في تاريخ الممارسة الفقهية عند المسلمين ، في
 ٣٤٠ الاحترام المتبادل والتعايش الراقى
- دوران علماء الأصول في « إيمان المقلد » بين التخطئة والتصويب ٣٤٠
- المنقول عن الأشعري في « إيمان المقلد » قولان ٣٤٠
- تصريح الأشعري بتصويب المجتهدين جميعا ٣٤١
- توظيف رأي الأشعري في « تصويب المجتهدين جميعا » ، في
 ٣٤١ تخفيف حدة الخلاف بين أتباع المذاهب
- تلمس رأي المصوبة وعلاقته الوظيفية بقواعد الشريعة الإسلامية
 ٣٤١ وأصولها
- مقتضى قاعدة « مراعاة الخلاف » أو « الخروج من الخلاف » ٤٣٢
- قاعدة « مراعاة الخلاف » صورة مشرقة للتعامل الإيجابي بين الآراء
 ٣٤٢ الفقهية المختلفة
- الثانية : توظيف بعض الملامح المنهجية في فكر الأشعري ٣٤٢
- أسلوب الحوار ومنهج الجدل والمناظرة ٣٤٢
- قوة الحضارة الغربية في الدفاع عن باطلها بذكاء ٣٤٢
- إمكانية انتصار الحق وتراجع الباطل ٤٣٢
- العولمة وما تفرضه من أنماط معيشية ٣٤٣

- ٣٤٣ صدام الحضارات وحوار الحضارات ونهاية التاريخ
- ٣٤٣ أفكار فلاسفة الحدائة وما بعد الحدائة
- ٣٤٣ موقف أمة المسلمين من المد الفكري المتسارع
- استلهم المسلمين من تاريخهم الثقافي والعلمي ، ما يساعدهم في
- ٣٤٣ المواجهة الفكرية مع الغرب
- مفهوم علم الكلام كما وظفه الأشعري يساعده في تقديم حلول
- ٣٤٣ لمشكلات حياتنا المعاصرة
- ٣٤٤ ، ٣٤٣ تعريف العضد الإيجي وابن خلدون علم الكلام
- ٣٤٤ الأسس التي يقوم عليها علم الكلام
- تقرير العقائد الدينية وإقرارها ، وإقامة البهين الدالة عليها ،
- ودفع الشبهات عنها ، ومناقشة المخالفين المشيرين لتلك
- ٣٤٤ الشبهات
- ٣٤٤ وجوب توظيف علم الكلام وأسسه في مواجهة التحديات المعاصرة
- ٣٤٤ ضرورة تتبع مداخل التشكيك واستقصاء الشبه ؛ لمناقشتها ودحضها
- الإفادة من فكر الأشعري وتجربته الرائدة ، في حل مشكلات حياتنا
- ٣٤٤ المعاصرة
- ٣٤٥ ، ٣٤٤ إفادة ابن تيمية وابن القيم ، من فكر الأشعري وتجربته الرائدة
- ٣٤٥ تأصيل الأشعري العقائد وتوظيف الأدلة والحجج في إثباتها ...
- إتقان الأشعري مذاهب المخالفين وأدلتهم وحججهم ، ومناقشته
- ٣٤٥ لها ولشبهها

- طول نفس الأشعري في المناظرة وإفحام المخالفين بالأدلة
والبراهين ٣٤٥، ٣٤٦
- مؤلفات الأشعري ٣٤٦
- تضمن كتب البحث والمناظرة في المناهج التعليمية المتخصصة ،
وتكون فرق من العلماء للرد على الشبهات يسهم في صد
حملات التغريب والغزو الثقافي ٣٤٦
- مرونة المنهج وقابليته للتطور ٣٤٧
- أسباب قوة منهج الأشعري وانتشاره ٣٤٧
- تطوير تلاميذ الأشعري منهجه ، وإضافتهم إليه ٣٤٧
- ملاحظة ابن خلدون التواصل والبناء في المنهج الأشعري ٣٤٧
- إمام الحرمين وإملاؤه «الشامل» ٣٤٧
- انتشار «المنطق» ، والنظر في قواعد المتكلمين ومقدماتهم ،
ومخالفة الكثيرين بالبراهين ٣٤٨
- توغل المتأخرين في مخالطة كتب الفلسفة ٣٤٨
- التطور في مذهب الأشعري امتداد طبيعي له ، أفرزته المرونة
والوسطية التي تميزه ٣٤٨
- مرونة مذهب الأشعري منهج أصيل قابل للتجدد ، يمكن استدعاؤه
لمواجهة التحديات المعاصرة في عصر العولمة وصراع الحضارات ،
وفلسفة الحدائثة وما بعد الحدائثة ٣٤٨، ٣٤٩
- الثالثة المراجعات الفكرية ٣٤٩
- تسبب بعض الجماعات الإسلامية في الانحرافات الأيديولوجية

- ٣٤٩ التي أدت لصدام اجتماعي
- العوامل التي تسهم في دعم المراجعات الفكرية وتوجهها لخدمة
الأمّة
- ٣٤٩
- ٣٤٩ عد مراجعة الأشعري نموذجاً يحتذى في المراجعات الفكرية
- موقف المراجعة الفكرية الكبيرة التي تخلّي فيها الأشعري عن
الاعتزال
- ٣٥٠
- تعرض ابن عساكر لجانب من مراجعة الأشعري التاريخية التي
تحول فيها من الاعتزال
- ٣٥٠
- ٣٥١، ٣٥٠ أثر مراجعة الأشعري الفكرية في التحول الكبير في تاريخ الأمّة
- ٣٥١ إمكانية الاستفادة من مراجعة الأشعري الفكرية في حياتنا المعاصرة
- المراجعة الفكرية المبنية على أساس عميق من التفكير - فضيلة
علمية وأخلاقية في حياة الأفراد والجماعات والأمم
- ٣٥١
- ٣٥١ تبيين وسطية الإمام الأشعري
- الوسطية في التفكير والاعتقاد والسلوك وسائر التصرفات قيمة
أخلاقية
- ٣٥١
- ٣٥٢، ٣٥١ إنكار نصوص القرآن والسنة على الغلاة
- اتفاق آراء المؤرخين وكتاب التراجم والسير، والباحثين
المتخصصين في شؤون الأشعرية - على وسطية الأشعري
عقيدة وعلماً وعملاً وخلقاً وسلوكاً
- ٣٥٢
- ٣٥٢ الجوانب التي تثنى وسطية فكر الأشعري

- أولا - الوسطية بين أعمال النقل والعقل ٣٥٢
- إعمال الأشعري العقل مع عدم الإغراق في النصوص ٣٥٢
- تحديد الأشعري مواطن توظيف النقل ومضان إعمال العقل ٣٥٣
- استصحاب الباحثين المحدثين النظرة الوسطية الأشعرية بين النقل
والعقل ٣٥٣
- دور الأشعري في مد جسور التعاون بين الفقهاء والمتكلمين من
خلال منهجه الذي يؤسس للانسجام بين العقلانية والنصية .. ٣٥٣، ٣٥٤
- وسطية الأشعري الجامعة بين النقل والعقل قادته إلى المزاجية بين
الفقه وعلم الكلام ٣٥٤
- رأى الأشعري عدم الاقتصار على الفقه وحده أو علم الكلام وحده ٣٥٤
- البعد الأخلاقي القيمي في منهجية الأشعري العلمية الدقيقة ... ٣٥٤
- الأشعري رائد المتكلمين والأصوليين في المزاجية بين النقل والعقل ،
وبين الفقه وعلم الكلام ٣٥٤، ٣٥٥
- ثانيا - الوسطية الفقهية ٣٥٥
- اختيار الأشعري رأي مصوبة الاجتهاد القائل بأن كل المجتهدين
مصيبون في الفروع ومأجورون ٣٥٥
- انعكاس اختيار الأشعري رأي مصوبة الاجتهاد على ممارسته
الفقهية وتعامله مع المذاهب الفقهية بمرونة وتسامح ٣٥٥
- وسطية الأشعري سبب اجتماع القلوب عليه والالتفاف حوله ،
والانتصار لمنهجه في إثبات العقائد وتقريرها ٣٥٥
- إحصاءات الكوثرية عن مدى انتماء أتباع المذاهب الفقهية إلى

- طريقة الأشعري ٣٥٦
- هل يمكن للمختلفين في الفروع الفقهية تميم ككرة اختلاف التنوع ٣٥٦
إمكانية سلوك الجميع طريق الوسطية في التفكير والاجتهاد ،
ومسلك الاعتدال في الممارسة الفقهية ٣٥٦
- ثالثا - الجمع بين المنهج العقلي والالتزام الفقهي والروح الصوفية ٣٥٦
هدف وسطية الإسلام تحقيق التوازن بين دوافع الإنسان واهتماماته
المختلفة عقلا وسلوكا وأخلاقا ٣٥٦ ، ٣٥٧
- نصوص السنة الدالة على تحقيق التوازن لدوافع الإنسان واهتماماته .. ٣٥٧
الأشعري شيخ علماء الأصول وإمام المتكلمين ٣٥٧
- مكانة الأشعري كما يوضحها في نظم له من القصيدة النونية . ٣٥٧ ، ٣٥٨
- رابعا - الوسطية بين مختلف الاتجاهات والآراء ٣٥٨
- الأمثلة الدالة على التزام الأشعري التوسط بين الآراء ٣٥٨
توسط الأشعري في « الصفات » بإثبات ما أثبتته الله لنفسه دون
تعطيل ولا تجسيم ٣٥٨
- توسط الأشعري في « خلق أفعال العباد » بين المعتزلة وبين الجبرية ... ٣٥٨
توسط الأشعري في قوله بإثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة
بالأبصار دون تشبيه ولا تجسيم ٣٥٨ ، ٣٥٩
- توسط الأشعري في مسألة « قدم كلام الله تعالى » بين المعتزلة
والحنابلة ٣٥٩
- توسط الأشعري في مسألة حكم مرتكب الكبيرة بين إفراط

- الخوارج وتفريط المرجئة ٣٥٩
- خامساً - نحو تعميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرته ٣٥٩
- تعبير الفكر الأشعري عن آراء أهل السنة والجماعة ٣٥٩
- الدعوة إلى تعميم الفكر الأشعري ، وتوسيع دائرة انتشاره ووجوده ٣٥٩
- وسائل البحث في عرض فكرة « تعميم الفكر الأشعري وتوسيع
دائرة انتشاره » ٣٥٩ ، ٣٦٠
- أولاً - تبسيط مضامين الفكر الأشعري ٣٦٠
- التحديات التي يعاني منها الفكر الأشعري ٣٦٠
- انتقاد ابن خلدون طريقة المتأخرين في التأليف في العقيدة الأشعرية . ٣٦٠
- تراكم المجهود العلمي والمنهجي في مناهج التأليف منذ عهد
الأشعري إلى السعد التفتازاني ٣٦٠ ، ٣٦١
- ضرورة تواصل التراكم العلمي والمنهجي بما يناسب روح العصر
 واحتياجات الناس في كل زمان ومكان ٣٦١
- تبسيط مسألة « الكسب » عند الأشعري ٣٦١
- الحاجة الماسة إلى إعادة صياغة مضامين العقيدة الأشعرية بأسلوب
سهل ميسور للدراسة والطلبة والعامّة ٣٦١
- طبع الأعمال العلمية التي تتميز ببساطة الطرح وعمقه ، وتنسجم
مع لغة العصر ومتطلبات أهله ٣٦١
- الدعوة إلى أسلوب جديد في الكتابة والتأليف ٣٦١ ، ٣٦٢
- تجربة السنوسي في صياغة العقيدة بمستويات متعددة ٣٦٢

- ٣٦٢ ، ٣٦٣ مؤلفات السنوسي في العقيدة
- ٣٦٣ اعتناء السنوسي بالمتون العقديّة
- ٣٦٣ دور ابن عاشر في تقرير العقيدة الأشعرية بأسلوب ميسور
- الهدف من استعراض التجارب المغربية في تناول العقيدة بأسلوب
- يسير ٣٦٣ ، ٣٦٤
- ضرورة نشر المطويات والكتيبات الصغيرة التي تعالج مسائل عقديّة
- جزئية ٣٦٤
- ٣٦٤ تسجيل دروس العقيدة سمعيا وبصريا ، يصحح الكثير من المفاهيم
- ضرورة توظيف الوسائل الحديثة كالمكتبات الرقمية واستغلال
- الشبكة العنكبوتية في نشر العقيدة بأسلوب ميسور ٣٦٤
- ٣٦٤ ضرورة تحقيق تراث الأشعري وتلاميذه تحقيقا علميا دقيقا
- ٣٦٥ ثانيا - إدراج الفكر الأشعري في مختلف المؤسسات التعليمية
- احتكار بعض الأوساط العلمية الثقافية المتخصصة في الآونة
- الأخيرة تناول الفكر الأشعري ٣٦٥
- ضرورة العودة إلى محيط الفكر الأشعري لتوظيفه في حياتنا
- المعاصرة ٣٦٥
- ضرورة تبني وسائل الإعلام ووسائطها الفكر الأشعري كمرجعية
- للخطاب الديني ٣٦٥
- ٣٦٥ ضرورة اعتماد الفكر الأشعري في المؤسسات التعليمية
- ٣٦٥ عوامل قوة المذاهب والأفكار

- الشواهد التاريخية الدالة على قوة الفكر الأشعري وسعة انتشاره ٣٦٥، ٣٦٦
- ثالثا - تقوية المؤسسات العلمية التي تتبنى الفكر الأشعري ٣٦٦
- ضرورة الحفاظ على المؤسسات العلمية العريقة التي تَبَيَّنَت الفكر
الأشعري في مناهجها ٣٦٦
- ضرورة مشاركتنا في صناعة التراث بأنفسنا ٣٦٦
- عوامل المحافظة على الموجود من التراث وترقيته وتطويره ٣٦٦، ٣٦٧
- ضرورة التوسع في المؤسسات التي تخدم الفكر الأشعري ، حتى
يستعيد المنهج الوسطي قوته ٣٦٧
- الخاتمة ٣٦٨
- منطلق البحث : حاجة الأمة إلى فكر الأشعري ٣٦٨
- نتائج البحث واقتراحاته ٣٦٨-٣٧٠

جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر وتأصيل

- مناهج النقد والتقويم ، لمحمد الطاهر الميساوي ٣٧٥
- مكانة الإمام الأشعري في خارطة الفكر الإسلامي ٣٧٥
- سبب انحسار إبراز القيمة الذاتية لاتهامات الأشعري ٣٧٥
- غلبة اهتمام الدارسين والباحثين بمآلات فكر الأشعري ٣٧٥
- انصراف الباحثين والدارسين إلى بحث التطورات التي خضع لها
منهج الأشعري وصياغة آرائه ورؤاه في المدرسة الأشعرية ٣٧٥
- تهميش الأصل الذي تفرع عنه النسق الفكري والبناء المنهجي
لعلم الكلام الأشعري ٣٧٦

- دراسة الأشعري تبعاً للصور التي جرى عليها تطوير أفكاره وتأويل
مواقفه على أيدي العلماء بعده ٣٧٦
- محاولة البحث تصويب النظر إلى أعمال الأشعري التي وصلتنا ٣٧٦
الهدف من البحث : استجلاء إسهامه في التأسيس لقواعد الحوار
مع المخالف ٣٧٦
- تبصير البحث بمغزى جهود الأشعري في إرساء منهج المراجعة
والنقد والتقييم ٣٧٦
- عرض وتحليل ما قدمه الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر،
ووصل إثارة علم السلف بإشراقات علم الخلف ٣٧٧، ٣٧٦
- هدف الباحث الإسهام في بلورة رؤية واضحة وناضجة في كيفية
تواصل المسلم مع المسلمين المختلفين عن عقيدة وشرعة ٣٧٧
- مشكلات منهجية وتاريخية في دراسة التراث الفكري الأشعري ٣٧٧
- المشكلات التاريخية والصعوبات المنهجية التي تواجه الباحث في
فهم تراث الأشعري وإدراك أفكاره وآرائه ٣٧٨، ٣٧٧
- الغموض والخلاف حول الأسباب والدواعي التي دعت الأشعري
إلى ترك الاعتزال ٣٧٨
- الغموض والخلاف في ما يتعلق بأطوار حياة الأشعري ، والمدة التي
قضاها في الاعتزال ٣٧٨
- قلة مصنفات الأشعري التي وصلتنا ، بحيث لا يمكن الاعتماد
عليها بشكل نهائي في إصدار أحكام قاطعة عن فكره ومنهجه
وموقفه ٣٧٩، ٣٧٨

- ٣٧٩ اختلاف الباحثين حول مصنفات الأشعري التي وصلتنا
الاتفاق حول انتماء مؤلفات الأشعري إلى مرحلة ما بعد الاعتزال
أو قبلها ببيعة أعوام ٣٧٩
- الاختلاف حول مؤلفات الأشعري التي تمثل الطور الأول من
مرحلة ما بعد الاعتزال ، وما يندرج في الطور الأخير منها ٣٨٠
- إنكار بعض الباحثين والنقاد نسبة بعض كتب الأشعري إليه ٣٨٠
- نُدرة الكتابات العربية الخاصة بالأشعري - أمر يثير التساؤل ٣٨٠ ، ٣٨١
- عدم وجود دراسة مستقلة شاملة رصينة لآراء الأشعري ، باستثناء
دراسة د. حمودة غرابة ، ود. فوقية في مقدمة تحقيقها «الإبانة» ٣٨١
- عدم تخصيص د. على سامي النشار أيّ فصل لعرض فكر
الأشعري ومنهجه ٣٨٢
- « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » لابن فورك مصدر
مهم . جمع ما تفرق من كتب الأشعري ٣٨٣
- من خلال «المجرد» لابن فورك وما خرج على أصول الأشعري ،
ومصنفات الأشعري - يمكن التغلب على الصعوبات في فهم
تراث الأشعري وأفكاره ٣٨٣
- موضوع البحث لا يعنى بدراسة الجوانب الدقيقة من فكر
الأشعري التي تتطلب فحصا نقديا وتحليلا تاريخيا ٣٨٤
- هدف البحث تصويب النظر إلى النظام المنهجي الكلي لفكر
الأشعري ، والتبصير بجهود الأشعري في تعاطي الفكر الإسلامي
مع مشكلات الفكر وقضايا الحياة ونوازل الواقع ٣٨٤

- اندراج جهود الشافعي في أصول الفقه ومنهجية التشريع ، وما قام
به الأشعري من بعد - في سياق واحد ٣٨٤ ، ٣٨٥
- اقتضاء منهج البحث التعريج على طرف من عمل الشافعي ... ٣٨٥
- من الشافعي إلى الأشعري : في أفق التأسيس العقلي لمرجعية الوحي
العليا ٣٨٥
- موقع الشافعي المرموق في الحركة العلمية في القرن الثاني
الهجري ، على مستوى التأسيس المنهجي للفكر التشريعي
الإسلامي أصولا وفروعا ٣٨٥
- الشافعي صاحب المقاربة الجديدة بين العقل والنقل ٣٨٦
- تمهيد الشافعي في « الرسالة » القواعد وتوطيد الأصول نهوض
بعملية منهجية تركيبية ٣٨٦
- عدم كمون المغزى التاريخي والمنهجي والفكري المعرفي في كونه
تعبيرا عن منزع تلفيقي يكبل القياس ويوسع طريقة النصوص ... ٣٨٦
- التفسيرات القاصرة والتأويلات الركيكة لإنجاز الشافعي ٣٨٧
- أثر التبدل والتحول الذي أصاب المجتمع الإسلامي في القرن الثاني
الهجري في وعي الشافعي ٣٨٧
- إبراز المغزى الفكري التاريخي والأهمية العلمية المنهجية لجهد
الشافعي - تمهيد لإسهام الأشعري في أحد مجالات الفكر
الإسلامي ٣٨٨
- جهد الشافعي يمثل المنحى التأصيلي والخط المنهجي ٣٨٨
- شهادة علماء الحديث المعاصرين للشافعي على جهده ومنهجه ٣٨٨

- ٣٨٨ كلام الإمام أحمد في حق الإمام الشافعي
- ٣٨٨ ما أدخله الشافعي في فهم السنة وطرق الحجاج في الدفاع عنها
- ٣٨٨، ٣٨٩ كلام وراق الحميدي عن الشافعي
- ٣٨٩ شهادة ابن عبد الحكم للشافعي بالمقدرة على الجدل والمناظرة
- تعبير موسى بن أبي الجارود عن الأهمية المنهجية التركيبية التي قام بها الشافعي ٣٨٩
- ٣٩٠ إدراك الشافعي منزلة النص الإسلامي قرآنا وسنة
- قصد الشافعي في تأصيله وتركيبه : استواء منظومة أصول الأحكام ومصادرها ٣٩٠
- تأسيس الشافعي لحجية الحديث عامة وخبر الأحاد خاصة - ٣٩٠
- تأسيس لحاكمية النص على التاريخ ٣٩٠
- ٣٩٠ النموذج القياسي الملزم هو النموذج النبوي
- هدف الشافعي من مناظرته وجادلهم من العلماء وأهل الكلام هو بيان أن النموذج وحده هو الحاكم على اجتهاداتهم ٣٩٠
- المغزى الذي ينطوي عليه عمل الشافعي ، على مستوى التأسيس لمنهج النظر في الأحكام الشرعية العملية أو الفقه الأصغر ٣٩٠
- اتصال عمل الشافعي في نهاية القرن الثاني الهجري بعمل الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجري والربع الأول من القرن الرابع الهجري ٣٩٠
- ٣٩١ الأشعري نتاج النهج الأصولي الذي بدأه الشافعي

- الأشعري والتأسيس الخلقى والفكرى للحوار والمراجعة ٣٩١
- في مفترق الطرق ٣٩١
- نشأة الأشعري الاعترالية ٣٩١
- ثورة الأشعري على الاعترال ونقضه أصولهم ٣٩١
- إعلان الأشعري نصرته منهج أهل السنة والجماعة ٣٩١
- تبشير الأشعري بمنهجه الجديد ٣٩١
- تسخير الأشعري مهاراته في الجدل والمناظرة والحجاج للخدمة
عقائد السلف ٣٩١
- كلام ابن أبى يعلى عن موقف البرهاري من الأشعري ٣٩١، ٣٩٢
- موقف البرهاري شيخ الحنابلة ببغداد من الأشعري استعادة لموقف
الإمام أحمد من الحارث المحاسبي ٣٩٢
- موقف البرهاري من الأشعري هو موقف عامة الحنابلة وعامة أهل
الحديث ، من الأشعري ٣٩٣
- كلام ابن الجوزي عن الأشعري ٣٩٣
- أهل السنة عند ابن الجوزي هم الحنابلة ومن سار على طريقتهم من
أهل الحديث ٣٩٣
- بيان ابن الجوزي ما ارتكبه الأشعري من فتن شوشت على العقائد ٣٩٣، ٣٩٤
- فتن السنة والشيعة بنيسابور ولعن الأشعري على المنابر ٣٩٣
- ضعف أوضاع المسلمين العامة في زمن الأشعري ، واختلال
السلطة والخلافة ببغداد ، وظهور الدويلات ٣٩٤

- الانقسام العقدي والتفرق الفكري والتنازع والتطاحن بين أصحاب
المقالات المختلفة ٣٩٤
- حالة الاستقطاب بين المعتزلة والحنابلة وأصحاب الحديث ٣٩٥ ، ٣٩٤
- خلق القرآن أكبر مظهر تجسدي فيه حالة الاستقطاب في تقرير
مسائل العقيدة ٣٩٥
- في سبيل التأليف والتركيب ٣٩٥
- آثار الانقسام بين المعتزلة والحنوية ومظاهره ، على مستوى الواقع
في سلوك الأفراد والمجموعات ٣٩٥
- انبراء الأشعري بحثاً عن منهج يرتفع به الشقاق ومذهب يوحد مع
احترام النص والعقل معا ٣٩٦
- إرساء القواعد التي تيسر التواصل والتحاوور والتفاهم ٣٩٦
- تلازم الوحي والعقل وتساند النظر والسمع ، وتعاضد التأويل
والتسليم في منهج الأشعري ٣٩٦
- رأي الأشعري أن الفرق الإسلامية المتنازعة يجمعها الإسلام ،
ثم عليهم التزام الدقة في وصف المذاهب ، والعدل في الحكم
عليها ٣٩٧
- التزام الأشعري الموضوعية والنزاهة في ذكر مقالات الفرق ٣٩٧
- تعبير الأشعري عن أفكاره وآرائه في مواجهة الأوضاع الفكرية
والعقدية والاجتماعية والسياسية ٣٩٧
- الحوافز التي دفعت الأشعري لصياغة حلول مناسبة للمشكلات
والتحديات التي تمس وحدة المسلمين ٣٩٨

- التشابه بين موقف الأشعري في عصره وموقف الشافعي في عصره . ٣٩٨
 منهج الأشعري ومنطلقات علم الكلام ودرس العقائد الإسلامية
 وأفاقها ٣٩٨
- صعوبة الموقف في عصر الأشعري عنه في عصر الشافعي ٣٩٨
- الأشعري في « الإبانة » متقيد بظواهر النصوص دون تأويل ٣٩٨
 الأشعري في نظر أتباعه صاحب منهج عقلي خاص ، وسط بين
 إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية ٣٩٨ ، ٣٩٩
- الخطأ الذي وقع فيه أصحاب الأشعري بسبب اعتمادهم على
 « الإبانة » دون باقي كتب الأشعري أو « المجرّد » لابن فورك .. ٣٩٩
- الخطأ المنهجي العلمي الذي وقع فيه أصحاب الأشعري : عدم
 اعتبار السياق الذي ألف فيه « الإبانة » ٣٩٩
- انتظام أفكار الأشعري وآرائه ومواقفه التي بثها في مصنفاته -
 منهجا ناظما وإطارا معرفيا موحدًا ٤٠٠
- تفاوت كتب الأشعري في سرد مادتها ، وترتيب مسائلها ، ونظم
 حجمها - أمر اقتضته مناسبات التأليف وطبيعة القضايا ٤٠٠ ، ٤٠١
- مسمى الأشعري في تمهيد أصول الحوار وإرساء قواعد المراجعة والنقد ٤٠١
- أثر آفتي الهوى والتقليد ما قرر الأشعري ٤٠١ ، ٤٠٢
- تميز نهج الأشعري في تقريره مذاهب الفرق ومقولاتهم - عن غيره
 من مؤرخي الفرق ٤٠٣
- غرض الأشعري في عرضه مقولات الفرق الإسلامية : تقرير ما
 كان عليه أهل السنة والحق من عقائد ٤٠٣

- بيان عقيدة أهل السنة عند الأشعري - يستلزم اتباع مسالك في
الاستدلال وطرائق في الاحتجاج ٤٠٣، ٤٠٤
- سبب تأليف الأشعري رسالة « الحث على البحث » ٤٠٤
- بين الأشعري وأصحاب الحديث والمنتسبين إلى أصحاب الإمام
أحمد ٤٠٤
- كلام البريهاري في « شرح كتاب السنة » عن ذم الكلام
والمتكلمين ٤٠٤، ٤٠٥
- سبب اعتراض المقلدة على سلوك طريقة النظر والبحث في أصول
الدين والخوض في مسائل الكلام ٤٠٦
- جملة ما تمسك به المقلدة في ترك النظر في الأصول ٤٠٦
- عد المقلدة علم الكلام بدعة والخوض فيه ضلالة ٤٠٦
- الجواب على اعتراضات المقلدة على ترك النظر في الأصول،
ونسبة علم الكلام إلى البدعة - من ثلاثة أوجه ٤٠٧
- الوجه الأول من أوجه الجواب على اعتراضات المقلدة على ترك
النظر في أصول الدين وجه جدلي ٤٠٧
- الوجه الثاني : وجه تأصيلي ٤٠٧
- الوجه الثالث : وجه تاريخي ٤٠٧، ٤٠٨
- حكم مسائل أصول الاعتقاد أن يرد حكمها إلى جملة الأصول
المتفق عليها بالعقل والحس والبدية ٤٠٨
- حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن ترد إلى أصول الشرع
التي طريقها السمع ٤٠٨

- ٤٠٨ حكم العقلیات أن ترد إلى بدائه المحسوسات والضروریات
- ٤٠٩ ، ٤٠٨ رأي الأشعري في بیان مسلك الإسلام في التعليم والدعوة والإرشاد
- ٤٠٩ شأن القرآن ونهج الرسول ﷺ تبنيه العقل ، واستجابة الفكر
وتحفيز المدارك إلى آفاق النظر
- ٤٠٩ تحقيق مراد القرآن والسنة من الإنسان يكون بالاجتهاد المستمر
الذي يتوخى هدي الدين وبصائره
- ٤٠٩ تعبير الشاطبي عن كيفية تأتي الاجتهاد المستمر
- ٤٠٩ القاضي أبو بكر العربي على المنكرين على الأشعري وغيره في
تعويلهم على أدلة العقول
- ٤٠٩ كلام القاضي ابن العربي على الأدلة العقلية التي وقعت في القرآن
الكریم ٤٠٩ ، ٤١٠
- ٤١٠ تأسيس القرآن لمشروعية النظر العقلي والحجاج القائم على الأدلة
والبراهين
- ٤١١ استناد مفهوم « تأسيس القرآن مشروعية النظر العقلي والحجاج
القائم على الأدلة والبراهين » على المراد الأشعري
- ٤١١ ورود مفهوم « تأسيس القرآن مشروعية النظر العقلي والحجاج
القائم على الأدلة والبراهين » في « اللمع » و « الحث على البحث »
، و « رسالة إلى أهل الثغر »
- ٤١١ صوغ الأشعري الحجج العقلية من ظواهر الكون و مظاهر التنوع
والتعدد والاختلاف والحركة والنظام ...
- ٤١١ وجوه الحكمة والقصد والتدبير والعناية في خلق الأشياء ، وعدم

- قيامها بذاتها ، أو الشركة في خلقها ٤١١ ، ٤١٢
- ٤١٢ تنبيه القرآن على وحدانية الخالق ، ونفي الشريك
- إرشاد القرآن العقل إلى وجوه الاستدلال التي فرع العلماء على
- منوالها ٤١٢
- ثبوت عقائد السلف كما قررها الأشعري - بالنقل والتقليد
- وبالدلائل والحجج العقلية ٤١٣
- شواهد استدلال الأشعري على تقرير عقائد السلف بالدلائل
- والحجج العقلية ٤١٣
- منهج الأشعري في تفهم مسائل العقيدة وعرضها والاحتجاج لها -
- محاولة لإعادة توجيه دور «العقل» ، وتوسط بين التجسيم
- والتعطيل ٤١٣
- تأسيس منهج الأشعري على المدارك النقلية والعقلية ٤١١
- تهذيب منهج الأشعري وتنقيحه وتوسيعه وتبسيطه على
- يد الباقلاني والجويني والغزالي والقاضي ابن العربي ، والفخر
- الرازي ٤١٣ ، ٤١٤
- دور أتباع الأشعري في استواء فهم معادلة «الظاهر والباطن» في
- نصوص الوحي ٤١٤
- الأشعري وإعادة صياغة علم الكلام ٤١٤
- تعريف الفارابي لعلم الكلام ٤١٤ ، ٤١٥
- ضبط ابن خلدون تعريف علم الكلام ، وتحديدده ٤١٥
- قواعد منهجية وآداب خلقية في الحوار والمراجعة والنقد ٤١٥

- الإطار التأصيلي الكلي لمشروعية البحث والنظر والمراجعة ، على ما
 بثَّ الأشعري عناصره ٤١٥
- لزوم منكري النظر والبحث في أصول الاعتقاد ممن يسوغون
 موقفهم باسم السلف والسنة - أن الفقهاء الذين تكلموا في
 مسائل الفقه مما لم يتكلم فيه النبي ﷺ ، مبتدعة ٤١٥
- إرساء الأشعري الإطار الأساسي الكلي التعاطي مع المسائل التي
 تعرض لها المسلمون في العقيدة ٤١٥ ، ٤١٦
- الابتداء بالنظر في العقليات وإحكامها قبل السمعيات ؛ لأنها أصل
 والسمعيات فرع ٤١٦
- أهمية قاعدة «وجوب النظر في العقليات وإحكامها» التي مررها
 الأشعري ٤١٦
- قيام خطاب الوحي في جوهره وحقيقته على ما تدركه فطر العقول
 من الدلائل المركوزة فيها والحجج المنطوية في آيات القرآن الكريم
 ، والآيات المبثوثة في الأنفس والآفاق ٤١٦ ، ٤١٧
- لزوم المدعي المنكر الدلالة والبينة ، في البحث والمناظرة ٤١٧
- آداب البحث والمناظرة التي قررها الأشعري ٤١٧ ، ٤١٨
- الحوار والمراجعة : مقاصد وآفاق ٤١٨
- كلام الأشعري عند موته للحافظ زاهر بن أحمد السرخسي .. ٤١٨
- نص ابن عاشور في التأصيل للحرية مقصد من مقاصد الشريعة ٤١٩ ، ٤٢٠
- تجاذب المذاهب الفقهية للأشعري بسبب الموقف التألفي الذي
 تبناه ٤١٩

- خطاب القرآن إلى الناس يذكرهم بوحدة الأصل والروح ، والمصير . ٤١٩ ، ٤٢٠
- الأصلان اللذان تتأسس الرؤية الإسلامية عليهما ٤٢١
- الأصل الأول : اتحاد مبدأ صدورهم وأصل نشأتهم وطبيعة
تكوينهم ٤٢١
- الأصل الثاني ابتلاؤهم بالاختلاف في (أفرادا وقبائل وشعوبا وأما
ولغات) ٤٢١
- استواء نظرة المسلم إلى الناس جميعًا ٤٢٢
- انفتاح المسلم على غيره من البشر حوارا وتعارفا وتعاوننا قائم على
مبدأ الخلافة العامة ٤٢٢
- الإطار الكلي الجامع يتنزل على قضايا الحوار في أبعاده الفكرية
والروحية والخلقية والمادية ٤٢٢
- غرض البحث التأكيد على الحوار المنهجي المنظم الصادر عن رؤية
واضحة ٤٢٣
- غايات الحوار مقصدان يجسدان الحوار : السعي لمعرفة حقيقة
الأمر المختلف منه بين المتحاورين ٤٢٣
- الجانب الثاني : العمل على تمثل مقتضيات الحقيقة المدركة
والالتزام بها على مستوى السلوك والعمل ٤٢٣
- شمول مقصدي غايات الحوار وعمومهما ٤٢٣
- آفاق الحوار ومجالاته ٤٢٣
- الأولويات التي ينبغي الانطلاق منها والتركيز عليها في الحوار ٤٢٣

- الأسباب التاريخية والجغرافية والدواعي الثقافية والحضارية
 - للحوار - بين الأديان ٤٢٤
- خاتمة واستشراق ٤٢٤
- الغرض الرئيس من البحث: استجلاء عناصر منهج الأشعري
 للتأسيس للحوار المراجعة والنقد ٤٢٤
- تدابير التيارات الفكرية والقوى الاجتماعية وتنازها في عصر
 الأشعري ٤٢٤
- هدف البحث: وصل الجانب المنهجي من فكر الأشعري بما تدعو
 الحاجة إليه من تأصيل قيم الحوار والتواصل ٤٢٤
- الحاجة إلى دراسة الكيفيات التي تجلى بها المنهج الحوارى والنقدي
 الذي أرساه الأشعري ٤٢٤
- ضروب تواصل المسلمين مع غيرهم ٤٢٥
- حاجة لمسلمين إلى الحوار الجاد الصادر عن مرجعية الإسلام العليا
 ومقاصده الكبرى ٤٢٥

تَمَّتْ فَهْرَسَةُ الْجَزْءِ الثَّالِثِ بِعِنَايَةِ

مصطفى عفان الباحث بمَشِيخَةِ الأزهر الشريف

تم بحمد الله الجزء الثالث